INFLUENCIAS DE QUMRAN EN LA PRIMITIVA COMUNIDAD JUDIO-CRISTIANA DE JERUSALEN

por LUIS ARNALDICH, O. F. M

SUMMARIUM.—*Ex inmensa litteratura Qumramica solummodo pauca fragmenta ad nos usque pervenerunt. Ordo chronologicus huius litteraturae non potest argumentis apodicticis determinari, etsi, iuxta magnae notae auctorum beneplacitum, primum et ultimum locum, respective, occupant* Manuale Disciplinae *et* Bellum inter filios lucis et tenebrarum. *Eo quod maior pars litteraturae qumramicae periit, impossible erit ad totalem et perfectam cognitionem originis, naturae, regiminis interni et contactus huius sectae cum aliis religiosis motibus eiusdem et posterioris aetatis pervenire.*

Ex documentis quae supersunt, elucet aliquos huius sectae membros vitam communem duxisse in territorio qumramico, dum alii, ad similitudinem cuiuscumque tertii ordinis nostrae aetatis sodalium, vitam familiarem ducebant in civitatibus et pagis Palestinae. In Qumram organisatio ierarchica prout vigebat in primitiva communitate christiana ierosolymitana deprehenditur, cum aliqua tamen differentia quoad auctoritatem supremam. Etiam doctrina qumramica de triplici ablutione (de baptismate in aqua, in aqua et in spiritu, in spiritu tantum in fine temporum) magnas cum illa Ecclesiae primitivae affinitates habet. Quoad ritus externos harum ablutionum forsam influit Qumram decessive in liturgia christiana primitiva circa baptismum. Descensus Spiritus Sancti in die Pentecostes magnum influxum exercuit erga sortem communitatis qumramicae, ex eo quod multa huius sectae membra hanc manifestationem Spiritus interpretati sunt velut authenticum baptismum schatologicum, de quo multoties loquuntur scripta qumramica. In hac occasione plerique sodales ecclesiae qumramicae christianismum amplexati sunt, ex quibus ecclesia christiana aliquos ritus, mores, etc., recepit. Praesertim influxus Qumram deprehenditur in fractione panis communitatis primitivae et in bonorum communitate. Sed Ecclesia Christi toto coelo differt ab ecclesia qumramica, cum qua aliquas tantummodo affinitates externas habet.

La importancia que han alcanzado los manuscritos de Qumran, puede medirse por la inmensa literatura que, en el espacio de unos años, ha aparecido en torno al tema, en todo el mundo y en todas las lenguas [1].

1. BURCHARD, C., *Bibliographie zu den Handschriften vom Toten Meer.* Berlin, 1957; *Internationale Zeitschriftenschau für Bibelwissenschaft und Grenzgebiete,* Düseldorf, 1950 ss.; J. DECROIX, *Les manuscrits de la Mer Morte. Essai de bibliographie,* en «Mélanges de Science Religieuse», 10 (1953) 107-124; 11 (1954) 223-246; J. VAN DER PLOEG, ha «Salmanticensis», 7 (1960).

Estos escritos revisten gran interés en el campo de la crítica textual viejotestamentaria, por haberse encontrado en Qumran textos completos o fragmentos de casi todos los libros del A. T., anteriores a la unificación de los masoretas [2]. Los sabios que se dedican a estudiar la historia religiosa de Israel han visto en la secta, a la cual pertenecían dichos manuscritos, el eslabón que unía las últimas aspiraciones religiosas de Israel con la venida del Mesías «en la plenitud de los tiempos». Los que de tiempo andaban a la caza de una corriente religiosa de la cual, por lógica evolución, se originara el cristianismo, han encontrado en los manuscritos de Qumran materia abundante para nutrir su fantasía [3]. Finalmente, por la lectura de las obras extrabíblicas halladas en Qumran —obras que probablemente conocieron algunos de los que escucharon el mensaje evangélico y, que, acaso, alguno que otro de los escritores de los libros del Nuevo Testamento tuvo entre manos [4]—, pueden descubrirse ciertos as-

---

dado una reseña de los estudios sobre Qumran en *Jaarberichten* (Ex Oriente Lux), Leyde, ns. 11, 12, 14, que, con algunas modificaciones se reproduce en *La secte de Qumran et les origines du christianisme,* Desclée de Brouwer, 1959, en su colaboración titulada: *Six années d'études sur les textes du Désert de Juda. Aperçu analytique et critique.* pp. 11-84. El trabajo de van der Ploeg se distingue por su seriedad y diligencia, lo que no puede decirse del citado de J. Decroix. Para seguir el curso de publicaciones sobre Qumran deben consultarse los índices bibliográficos de *Biblia, Ephemerides Theologicae Lovanienses, The Catholical Biblical Quarterly, Sefarad, Revue de Qumran,* etc.

2. Véase: MILIK, T. J., *Dix ans de découvertes dans le Désert de Juda.* Paris, 1957; CROSS, F. M., *The ancient Library of Qumran and modern Biblical Studies. A comprehensive and up-to-date survey of ten years' work on the Dead Sea Scrolls and the community which owned them.* New York, 1958; CAUBET, J., *Los maravillosos manuscritos de Qumran, junto al Mar Muerto,* «Cultura Biblica», 15 (1958) 217-218; 250-256; 262-263; G. VERMES, *Les Manuscrits du Désert de Juda.* Paris, 1954; DELCOR, M., *Dix ans de travaux sur les manuscrits de Qumran,* «Revue Thomiste», 58 (1958) 734-779; 59 (1959) 130-153. En la gruta cuarta (4Q) se han encontrado fragmentos de casi todos los libros bíblicos, excepto del libro de Ester. Es también muy importante el contenido de la gruta 11Q.

3. Así dice A. Dupont Sommer, que el esenismo representó «dans le judaïsme, aux deux derniers siècles avant et au premier siècle après J. C., un mouvement aussi vaste que profond, à la fois en Palestine et hors de la Palestine. C'est du sein de cette effervescence religieuse que sortit le christianisme, la "nouvelle alliance chrétienne". Yl n'y a guère dans l'histoire de commencements absolus; le christianisme ne fait pas exception à la règle. Déjà d'éminents historiens avaient reconnu dans l'essénisme un "avant-goût du christianisme". Cette formule est de Renan, de même que celle-ci: "Le christianisme est un essénisme qui a largement réussi". L'influence exercée par la secte juive de l'Alliance sur le christianisme naissant m'apparaissait clairement comme l'une des parties intégrantes de la perspective historique générale où il fallait situer le problème des manuscrits». *Aperçûs préliminaires sur les manuscrits de la Mer Morte,* Paris, 1950, 121. De manera más moderada en *Nouveaux aperçus sur les manuscrits de la Mer Morte*. Paris, 1953, 195. Era común opinión de los deístas ingleses y naturalistas franceses del siglo XVIII, que el cristianismo era una derivación del esenismo. Véase L. MARCHAL, *Esséniens, essénisme et christianisme,* «Dict. de la Bible», *Suppl.,* 2, 1128. Actualmente se admite comúnmente que los sectarios de Qumran formaban parte de una corriente pietista de carácter eseniano.

4. W. GROSSOUW, *The Dead Sea Scrolls and the New Testament. A preliminary Survey,* «Studia Catholica», 26 (1951) 289-299; 27 (1952) 1-8. Según este autor, probablemente conoció San Pablo los escritos de Qumran y rectificó su doctrina acerca de la justificación en sentido cristiano (p. 95; 5). También los conoció San Lucas (p. 5). G. MOLIN, hace ver la dependencia y disconformidad de San Pablo con la doctrina de Qumran, contra la cual polemiza a veces, como en la carta a los Colosenses. Véase su

pectos de la mentalidad y de las tendencias religioso-judías a las cuales adaptó Cristo su mensaje divino. Actualmente, más que en los pasados años estamos capacitados para precisar más concretamente en qué medida Cristo se inspiró en las ideas corrientes en torno suyo, y en qué grado las ratificó, desarrolló, corrigió o condenó [5]. Después de mucha desorientación se ha llegado a la conclusión de que entre los manuscritos de Qumran y el Nuevo Testamento existen armonías y divergencias profundas, tanto desde el punto de vista lingüístico, como doctrinal e institucional. Que el cristianismo tuviera contactos con Qumran y que, en cierta medida, le sea en algo deudor, no es de extrañar por cuanto, mientras iba tambaleándose la esperanza de un grupo de esenios radicados en los arenales del desierto de Judá, surgía, en Belén, a unos veinte kilómetros al nor-oeste de Qumran, el verdadero Profeta anunciado en el Antiguo Testamento, con la misión de inaugurar el reino mesiánico.

En las páginas que siguen no pretendemos abordar el tema de los posibles contactos personales entre los sectarios de Qumran y los fundadores y columnas de la Iglesia. Muchas tentativas se han hecho con el fin de determinar cuáles fueron las relaciones entre Cristo y Qumran, y en qué medida Cristo adoptó, corrigió o condenó su credo y sus instituciones. En el mismo sentido se ha estudiado la personalidad de San Juan Bautista, llegándose a la conclusión de que el Bautista, al menos en un determinado período de su vida, convivió con los sectarios y estuvo bajo su influencia doctrinal. Son muchos los estudios consagrados al examen de los escritos neotestamentarios y de sus armonías y discrepancias con los escritos de Qumran [6]. Lo que nos proponemos en nuestro trabajo es

---

obra: *Die Söhne des Lichtes. Zeit und Stellung der Handschriften vom Toten Meer,* Viena-Munich, 1954. E. STAUFFER cree que la Epístola de Santiago depende directa o indirectamente de 1QS (Jac. 1, 25; 2, 12 = 1QS, 10, 6. 8, 11). *Das Gesetz der "Freiheit" in der Ordensregel von Jericho,* «Theologische Literatur Zeitung», 77 (1952) 527-532. Según A. METZINGER, «Die Neutestamentlichen Schriftsteller, ausser Lukas Juden, sprachen und schreiben ohne zweifel die Sprache ihrer Zeit; Männer die überzeugt ausriefen "wir haben den Messias gefunden... (Joh. 1. 41)", mussten mit den Geistigen Strömungen in ihrem Volke wohl vertraut sein. Prinzipiell steht nichts der Annahme entgegen, dass sie auch um die Qumranliteratur und andere ausserkanonische Erzeugnisse der jüdischen Spiritualität gewusst und sie mitberücksichtigt haben. Im besonderen wird heute hingewiessen auf Paulus, Lukas, Johannes, ferner auf Silas-Silvanus, den Schreiben des I Petrusbriefes, auf den Verfasser des Hebräerbriefes, auf Jakobus und Judas». *Die Handschriftenfunde am Toten Meer und das Neue Testament,* «Biblica», 36 (1955) 478-479.

5. CARMIGNAC, J., *Le Docteur de Justice et Jésus-Christ,* Paris, 1957, 2.

6. Desde el primer momento se señalaron analogías entre la literatura de Qumran y el Nuevo Testamento. Véase: SEELIGMANN, J. L., *The Epoch-making Discovery of Hebrew Scrolls in the Judean Desert,* «Bibliotheca Orientalis», 6 (1949), 4; ROBERTS, B. J., *The Jerusalem Scrolls,* «Zeitschrift für Alttestamentlichen Wissenschaft» 62 (1949-1950) 224-245; MILLAR BURROWS, *The Discipline Manuscript of the Judean Covenanters,* «Oudtestamentische Studien», 8 (1950), 65; *The Dead Sea Scrolls,* New York 1955; BROWNLEE, W. H., *A comparison of the Dead Sea Scrolls with the Pre-Christian Jewish Sects,* «The Biblical Archaeologist», 13 (1950) 69-72. En el campo protestante es K. J. Kuhn el que más se ha ocupado de las analogías entre Qumran y el NT. Sus estudios principales

averiguar si la primitiva comunidad judío-cristiana de Jerusalén adoptó y en qué medida ciertas instituciones y maneras de vida características de los sectarios de Qumran.

FUENTES DE INFORMACION.

De entre el material extrabíblico sacado a luz en la región de Qumran, indispensable para el conocimiento interno de la secta, deben mencionarse: 1) *Libros apócrifos*, destacando entre todos el *Libro de los Jubileos* [7]; 2) Literatura esotérica [8]; 3) Los libros siguientes, de extraordinaria importancia: a) *Regla de la Comunidad* [9], con sus anejos: *Colección de Ben-*

---

en este sentido, son: *Die in Palästina gefundenen hebräischen Texte und das Neue Testament*, «Zeitschrift für Theologie und Kirche», 47 (1950) 192-211; *Zur Bedeutung der neuen palästineschen Handschriftenfunde für die Neutestamentliche Wissenschaft*, «Theologische Literaturzeitung», 75 75 (1950) 81-86. Algunos de los estudios más recientes: VERMES, G., *Le commentaire d'Habacuc et le Nouveau Testament*, «Cahiers Sioniens», 5 (1951) 337-349; GOOSSENS, R., *La secte juive de la Nouvelle Alliance et les origines chrétiennes*, «Revue de l'Université de Bruxelles», 1951, 399-435; Bo REICKE, *Die Verfassung der Urgemeinde im Lichte jüdischer Dokumente*, «Theologische Zeitschift», 10 (1954) 95-112; CULLMANN, O., *Die Neuentdeckten Qumrantexte und das Judenchristentum der Pseudoklementinen*, «Neutestamentl. Studien f. K. Bultmann», Berlin, 1954, 35-51; *The significance of the Qumran Texts for Research into the Beginning of Christianity*, «Journal of Biblical Literature», 74 (1955) 213-226; GROSSOUW, W., *The Dead Sea Scrolls and the New Testament. A preliminary Survey*, «Studia Catholica», 26 (1951) 289-299; 27 (1952) 1-8; NOTSCHER, F.. *Jüdische Mönchsgemeinde und Ursprung des Christentums nach den jüngst am Toten Meer aufgefundenen hebräischen Handschriften*, «Bibel und Kirche», 1 (1952) 21-38; COPPENS, J., *Les Documents du Désert de Juda et les origines du christianisme*, «Analecta Lovaniensia Biblica et Orientalia», ser. 2, 41 (1953) 23-39; GRAYSTONE, G., *The Dead Sea Scrolls and the Originality of Christ*, Londres, 1956; STENDAHL, K., *The Scrolls and The New Testament*, New York, 1957. Contiene, en lengua inglesa, los estudios de K. Stendahl, O. Cullmann, W. H. Brownlee, K. G. Kuhn (tres artículos), E. Vogt, K. Schubert S. E. Johnson, Bo Reicke, W. D. Davies, R. E. Brown, J. A. Fitzmyer, N. N. Glatser; DUNCAN HOWLET, *Les esséniens et le christianisme*, Paris, 1958. En el curso de nuestro trabajo citaremos otros trabajos sobre el tema que nos ocupa.

7. Véase MILIK, J. T., *Dix ans de découvertes dans le Désert de Juda*, Paris, 1957. DE VAUX, R., *Fragments du Livre des Jubilés*, «Revue Biblique», 56 (1949) 602-604; M. DE JONGE, *The Testaments of Twelve Patriarchs. A study of heir Text, Composition and Origin*. Assen, 1953; MILIK, J. T.. *Le Testament de Lévi en araméen. Fragment de la grotte 5 de Qumran*, «Revue Biblique», 62 (1955) 398-406, 63 (1956) 391-406. Restos del Testamento de Leví han sido publicados por Milik, en: *Qumran Cave*, I (*Discoveries in the Judaean Desert*, I). Oxford, 1955, 87-91. El mismo autor ha señalado la existencia de resíduos del Testamento de Neftalí en «Vetus Testamentum», *Supl.*, 4 (1957), 24.

8. Véase Fragmentos en la obra de BARTHELEMY, D., J. T. MILIK, *Qumran Cave*, I. *Discoveries in the Judaean Desert*, Oxford, 1955, 130-141; ALLEGRO, J. M., *Further Messianic References in Qumran Literature*, «Journal of Biblical Literature», 75 (1956) 174-187; BAILLET, M., *Fragments araméens de Qumran. Description de la Jerusalem Nouvelle*, «Revue Biblique», 62 (1955) 222-245; MILIK, T. J., *Prière de Nabonide et autres écrits d'un cycle de Daniel. Fragments araméens de Q4*, «Revue Biblique», 63 (1956) 407-415.

9. Muchas traducciones se han hecho de esta obra, célebre tanto por su contenido doctrinal como jurídico. El texto original y transcripción han sido publicados por MILLAR BURROWS, *The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery*, t. 2. New Haven, 1951. Las traducciones principales son: MILLAR BURROWS, *More Lihgt on the Dead Sea Scrolls*, New York, 1958; MOLIN, G., *Die Söhnes des Lichtes. Zeit und Stellung der Handschriften vom Toten Meer*. Viena-Munich, 1954; VERMES, G., *Les Manuscrits du Désert de*

diciones [10] y *Regla de la Congregación* [11]; b) Diversos Peserim a los libros bíblicos viejotestamentarios [12]; c) *Hodayot*, o *Cánticos de Acción de Gracias* [13]; d) *Documento Sadocita* [14]; e) *Milhama*, o *Guerra de los Hijos de la Luz contra los Hijos de las Tinieblas* [15]. Una de las mayores dificultades para escribir la última palabra sobre Qumran es la gran desproporción

---

Juda, Paris, ed. 2.ª, 1954; WERNBERG-MOLLER, P., *Manuel of Discipline* (*Studies on the Texts of the Desert of Judah*), Leyden, 1957; MILIK, *Manuale Disciplinae* (*textus integri versio*), «Verbum Domini». 29 (1951) 128-158; LAMBERT, G., *Le Manuel de Discipline du Désert de Juda. Etude historique et traduction*, «Nouvelle Revue Théologique», 73 (1951) 938-975; DEL MEDICO, H. E., *Deux Manuscrits de la Mer Morte*. Paris, 1951; GASTER, T. H., *The Dead Sea Scriptures in inglish translation*, New York, 1956; BARDTKE, H., *Hanschriftenfunde am Totem Meer*, Berlin. 1953; LAMADRID, A. G., *Los Manuscritos de Qumran*, Madrid, 1956; BROWNLEE, W. H., *The Dead Sea Manuel of Discipline*, Londres, 1951; J. VAN DER PLOEG, *Le Manuel de Discipline, des rouleaux de la Mer Morte*, «Bibliotheca Orientalis», 8 (1951) 113-126. En esta misma revista (1952, 127-33), examina, critica y corrige las traducciones de Milik, Lambert, Brownlee y del Medico. En nuestro trabajo citaremos el «Manual de Disciplina», según la sigla propuesta por MILIK en «Revue Biblique», 60 (953) 87-88: 1QS = *Regla de la Comunidad*, o *Manual de Disciplina*.

10. *Qumran Cave* I, l. c., 120-130 (ed. Barthélemy).

11. *Qumran Cave* I, l. c., 108-118 (ed. Barthélemy).

12. El más importantes es el Peser de Habacuc (=1QpHab), repetidas veces traducido: DUPONT-SOMMER, A., *Le Commentaire d'Habacuc découvert près de la Mer Morte*, «Revue d'Histoire des Religions», 137 (1950) 129-171; ELLIGER, K., *Studien zum Habakukkomentar vom Totem Meer*. Tübingen, 1953; F. A. W. VAN'T LAND-A. S. DER WOUDE, *Habakukrol van Ain Feschka*. Assen, 1954; DELCOR, M., *Les Manuscrits de la Mer Morte. Essai sur le Midrash d'Habacuc* (Lectio divina, 8), Paris, 1951; SEGERT, S., *Zur Habacuc -Rolle aus dem Funde von Toten Meer*, «Archiv. Orientali», 21 (1953) 218-239; 22 (1954) 93-113; 444-459; 23 (1955) 179-183; 364-373; 575-619; DEL MEDICO, H. E., *L'énigme des Manuscrits de la Mer Morte*; BOCCACCIO, P.-BERARDI, G., *Interpretatio Habacuc*, ed. 3.ª, Fano, 1958; MILLAR BURROWS, *The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery*, t. 1, New Haven, 1950 (texto y transcripción). Otros *pesarim* han sido hallados en Qumran. MILIK, J. T., *Fragments d'un Midrash de Michée dans les manuscrits de la Mer Morte*, «Revue Biblique», 59 (1952) 412-418. Peser sobre Sofonías, publicado por Milik en *Qumran Cave* I, l. c., 80-82; *peser* sobre Ps. 68 30-31, *ibid.*, 81-82. Otros *pesarim* encontrados en 4Q; al Ps. 37, publicado por ALLEGRO, J. M., *A newly-discovered Fragment of a Commentary on Psalm 37 from Qumran*, «Palestine Exploration Quarterly», 86 (1954) 69-75; IDEM, *Further Light on the History of the Qumran sects*, «Journal of Biblical Literature», 75 (1956) 89-95, en donde se publican fragmentos de un *peser* al profeta Nahum. Otro sobre Oseas que ha publicado el mismo autor, *A Recently Discovered Fragment of a Commentary on Hosea from Qumran's fourth Cave*, *ibid.*, 7 (1959) 142-147.

13. DUPONT-SOMMER, A., *Le Livre des Hymnes découvert près de la Mer Morte* (=1QH), Paris, 1957; WALLENSTEIN, M., *Hymns from the Judaean Scrolls*. Manchester, 1950; LAMBERT, G., *Traduction de quelques Psaumes de Qumran et du Péser d'Habacuc*, «Nouvelle Revue Théologique», 74 (1952) 284-297; SUKENIK, E. L., *The Dead Sea Scrolls of the Hebrew University*, Jerusalén, 1955, 35-38 (texto). Véase, VERMES, G., *La secte juive de la nouvelle alliance d'après ses hymnes récentment découverts*, «Cahiers Sioniens», 4 (1950) 178-202.

14. RABIN, C., *The Zadokite Fragments*, Oxford ed. 2.ª, 1958; BARDTKE, H., *Die Handschriftenfunde am Toten Meer*, Berlin, 2 vols., 1953, 1958; SCHECHTER, S., *Fragments of a Zadokite Work* (Documents of Jewish Sectaries, 1). Cambridge, 1910; ROST, C., *Die Damaskusschrift* (*Lietzmann's Kleine Texte*), Berlin, 1933; CHARLES, R. H., *Fragments of Zadokite Work* (Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament, II). Londres, 1913. Una bibliografía abundante en torno a este Documento en H. H. ROWLEY, *The Zadokite Fragments and the Dead Sea Scrolls*, Oxford, 1952. Citamos: CDC.

15. PLOEG, VAN DER, J., *Le rouleau de la Guerre*. Leyden, 1959; DUPONT-SOMMER, A., *Reglement de la Guerre des fils de la Lumière. Traduction et notes*, «Revue d'Histoire des Religions», 148 (1955) 25-43; 141-180; CARMIGNAC, J., *La Guerre des fils de lumière contre les fils des tenèbres*, Paris, 1958; E. L. SUKENIK, *The Dead Sea Scrolls*, Jerusalén 1955, 17-38 (texto hebraico). Un gran comentario escrito en hebreo moderno y

entre la inmensa literatura de que dispuso la secta y el escaso material sacado a luz en las recientes excavaciones. Por ello se han perdido quizá elementos esenciales para enjuiciar la verdadera naturaleza del movimiento religioso de Qumran.

A pesar de lo mucho que se ha escrito sobre esta literatura, no se han podido establecer en muchos aspectos conclusiones sólidas que resistan los embates de la crítica. Es imposible, por ejemplo, en las actuales circunstancias, precisar el término *a quo* de los manuscritos de Qumran. La mayoría de los autores, se inclina por señalar el término *ad quem* del depósito de Qumran antes del año 68 de nuestra era, fecha en que la X Legión *Fretense*, recibió la orden de dirigirse a la cuenca del Jordán y destruir las fortificaciones de Jericó [16]. Es muy probable que los legionarios romanos llegaran a Qumran, a doce kilómetros al sur, y destruyeran e incendieran sus establecimientos, como parece confirmar la arqueología [17]. A pesar de ello, existe hoy cierta corriente que, gratuitamente, y sin razones suficientes, tiende a colocar la fecha de la composición de los manuscritos mencionados hacia finales del siglo I, o a principios del siglo II, d. de Cristo [18].

Otro problema, todavía no resuelto, gira en torno al orden cronológico de los manuscritos que hablan del origen, desarrollo, y constitución de la secta qumránica. Después de varias tentativas de solución, muchos autores creen que el Maestro de Justicia escribió el *Serek hayyahad* y, por lo menos, parte de los llamados *Hodayot* [19]. A últimos del siglo II a. de Cristo, o más recientemente, se escribió el *Documento de Damasco* con el fin de organizar la vida de los que huyeron al Desierto cercano a Damasco, éxodo provocado acaso, por las persecuciones de Juan Hircano I (134-104). Posterior en un siglo, el *Peser de Habacuc* recuerda la campaña del Sacerdote Impío contra el Maestro de Justicia, la muerte violenta

---

16. Para la historia del establecimiento de Qumran pueden consultarse las obras de carácter general. Una buena síntesis en el libro citado de MILIK, *Dix ans de découvertes dans le Désert de Juda*, Paris, 1957.

17. Véanse los *Comptes Rendus*, que ha hecho periódicamente de las excavaciones el P. Rolando De Vaux, en «Revue Biblique», 60 (1953) 83-106; 540-561; 61 (1954) 206-236; 567-568; 63 (1956) 73-74; 533-577.

En contra De Vaux, cree Milik que los Partos habían destruído la primera vez los establecimientos de Qumran el año 40, a. C., *Dix ans*, l. c., 109; LAPERROUSAZ, E. M. *Remarques sur les circunstances qui ont entouré la destruction des bâtiments de Qumran, à la fin de la période I de leur occupation*, «Vetus Testamentum», 7 (1957) 337-349. Cree que el edificio de Qumran fue destruído por primera vez el año 38, a. C.

18. Entre otros, H. DEL MEDICO, *L'énigme des Manuscrits de la Mer Morte*, Paris, 1957; C. ROTH, *The historical Background of the Dead Sea Scrolls*, Oxford, 1958. Véase H. H. ROWLEY, *The Qumran sectaries and the Zelotes, an examination of a recent theory*, «Vetus Testamentum», 9 (1959) 379-392.

19. H. BARDTKE, *Das Ich des Meisters in den Hodayot von Qumran*. «Zeitschrift der K. K. Marx Universit. Leipzig», (1956-1957), 93-104.

de aquél [20] y la obra devastadora de los Kittim [21]. Finalmente, una vez rehabilitado el establecimiento de Qumran, un autor anónimo compuso el libro de la «Guerra» con el fin de mantener en tensión la esperanza de los sectarios de Qumran, hablándoles de los cuarenta años previstos para el triunfo definitivo de los Hijos de la Luz y el exterminio de los Hijos de las Tinieblas [22].

Este orden cronológico de los escritos de Qumran es importantísimo para conocer la evolución y las transformaciones doctrinales, institucionales y disciplinares impuestas por las circunstancias históricas en que se vió envuelta la secta. Deudora, en general, a las ideas fundamentales y características del AT, interpretadas a través de la corriente pietista esenia, la comunidad de Qumran conoció épocas de mayor o menor fervor religioso y acomodó su organización a las circunstancias histórico-religiosas ambientales.

Desde los tiempos de los Macabeos hasta el año 68 de nuestrá era, vióse envuelta Palestina en graves crisis políticas y religiosas que repercutieron necesariamente sobre Qumran, introduciendo en su *credo* y en sus instituciones ciertas modalidades nuevas y hasta cambios, más o menos substanciales, que se reflejan en la misma literatura qumránica. Su retraimiento y hostilidad hacia el judaísmo oficial y la falta de un magisterio supremo permanente hizo que la secta admitiera influencias doctrinales poco conformes con el dogmatismo viejotestamentario [23].

---

20. Véanse CARMIGNAC, J., *Le Docteur de Justice et Jésus-Christ*, Paris, 1957; ARNALDICH, L., *El Cristo del Evangelio y el supuesto Cristo del Mar Muerto*, «Verdad y Vida», 9 (1951) 57-71.

21. Se discute sobre la identificación de los Kittim. Unos creen que son los Romanos: GOOSSENS, R., *Le culte des étandards dans l'ancien Orient*, «La nouvelle Clio», 5 (1953) 190-234; *Les Kittim du Commentaire d'Habacuc, ibid.*, 4 (1952) 137-170; DETAYE, C., *Le cadre historique du Midrash d'Habacuc*, «Ephemerides Theologicae Lovanienses», 30 (1954) 323-340. Para otros son los Seleucidas: DELCOR, M., *Où en est le problème du Midrash d'Habacuc?*, «Revue d'Histoire des Religions», 142 (1952) 129-146; MICHEL, A., *Le Maître de Justice d'après les manuscrits de la Mer Morte, la littérature aprocryphe et rabbinique*, Avignon, 1954; ROWLEY, H. H., *The Kittim and the Dead Sea Scrolls*, «Palestine Exploration Quarterly», 88 (1956) 92-109.

22. Se discute cuál de los dos documentos, CDC y 1QS, es más antiguo. Los autores andan divididos. La mayoría se inclina a considerar 1QS como obra del Maestro de Justicia —que compuso parte de 1QH—, y, por lo mismo, más antiguo que CDC. Actualmente algunos invierten el orden, considerando CDC como más antiguo. Una exposición del problema en RABINOWITZ, I., *Sequence and Dates of the Extra-Biblical Dead Sea Scrolls Text and Damaskus Fragments*, «Vetus Testamentum», 3 (1953) 175-185; *A Reconsideration of "Damaskus" and "390 Years" in the Damaskus (Zadokite) Fragments*, «Journal of Biblical Litterature», 73 (1954) 11-35; ARNALDICH, L., *Les sectarios del Mar Muerto y su doctrina sobre la alianza*, «Estudios Bíblicos», 11 (1952) 359-398. FR. MOORE CROOS, *The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies*, New York, 1958. Para 1QpHab, los autores concuerdan en colocar su composición y ambiente histórico entre los años 65 a. C.-70 d. C. (Elliger); 65-63 a. C. (Vermes); 80-63 a. C. (Detaye), y en los años inmediatos a los orígenes del cristianismo (Milik). En cuanto a 1QM algunos lo colocan entre 1-50 de nuestra era (Bierbaum); o en los años 63-4 a. C. (Yadin), o más reciente (Milik).

23. Dupont-Sommer ve en la literatura de Qumran ideas importadas del Irán: *Le problème des influences étrangères sur la secte juive de Qumran*, «Revue d'Histoire

Pero se ha desorbitado la importancia religiosa de los sectarios de Qumran al presentarlos como una faceta totalmente desconocida del judaísmo inmediatamente anterior a la aparición de Cristo. En realidad, la secta de Qumran no es la única manifestación del judaísmo heterodoxo y reformista de los tiempos de Cristo. Compleja en sus formas de vida comunitaria, y hasta en los temas característicos de su credo, la secta de Qumran estuvo influenciada no sólo por las corrientes mesianistas y pietistas, con las cuales estuvo estrechamente unida al principio y durante su primera evolución, sino también por los ambientes palestinianos diversamente emparentados [24]. Muchos rasgos comunes con las sectas contemporáneas, y con el movimiento cristiano, en particular, pueden, desde luego, dar testimonio de la existencia de un mismo fondo mesianista y de influencias heterodoxas [25].

et de Philosophie Religieuse», 35 (1955) 75-94; «Evidences», 57 (1956) 14-16. La misma opinión comparte Kuhn, *Die Sektenschrift und die iranische Religion*, «Zeitschrift für Theologie und Kirche», 49 (1952) 296-316. De la influencia mazdea habla H. MICHAUD, *Un mithe Zervanite dans un des manuscrits de Qumran*, «Vetus Testamentum», 5 (1955) 137-147. Dupont-Sommer descubre en los documentos influencias pitagóricas: *La sainteté du signe «noun» dans le Manuel de Discipline* (Académie Royal de Belgique, 38 (1952) 184-193). Para F. M. Braun hay en Qumran huellas de Hermetismo: *Essénisme et Hermétisme. A propos de l'oeuvre du Père Festugière*, «Revue Thomiste», 54 (1954) 523-558; *Hermétisme et Johanisme, ibid.*, 55 (1955) 22-42; 259-299. Según CULLMANN, O., *L'opposition contre le Temple de Jerusalem, motif commune de la théologie johanique et du monde ambiant*, «New Testament Studies», 5 (1959) 157-173, existía un agnosticismo judío al margen del judaísmo oficial, que puede considerarse como la cuna del cristianismo. «Le christianisme primitif parait plonger ses racines mêmes dans un judaïsme que, faute de mieux, j'appelerai «esotérique». L. c., 159. Dice R. DE VAUX: «Sans nier une influence diffuse de l'hellénisme, qui imprégnait alors tout le monde oriental, sans rejeter la vraisemblance de certains emprunts au Pythagorisme, peut-être à travers le syncrétisme qui caractérise cette période, il faut reconnaître que la secte de Qumran et l'essénisme est un mouvement foncièrement juif et il ne faut accepter l'origine étrangère de ses coutumes que si celle-ci est expréssement attestée en dehors de la secte et si elle ne s'explique pas par ses antécedents juifs». *Une hachette Essénienne?*, «Vetus Testamentum», 99 (1959) 405. Véase también F. M. BRAUN, *Le Mandeïsme et la secte essénienne de Qumran* (L'Ancien Testament et l'Orient. Etudes presentées aux VIe Journées Bibliques de Louvain, 11-13 sept., 1954, 193-230.

24. Existen vestigios de fariseismo en Qumran. DELCOR, M., *Dix ans de travaux sur les manuscrits de Qumran*, «Revue Thomiste», 58 (1958) 742; RABIN, C., *Qumran Studies*, Oxford, 1957. Milik vé en Qumran una segunda etapa que llama de *esenismo con matices farisáicos*. Dix, ans..., l. c.

25. Véanse los autores citados en la nota 23. De Qumran dice Coppens: «Ne sommes-nous pas en présence d'un arbre aux nombreuses ramifications?». Véase su artículo *Où en est le problème des manuscrits de Qumran?* «Analecta Lovaniensia Bibl. et Orient.», serie 2, 44 (1954) 253. Existían en Palestina diversos movimientos pietistas y mesianistas. Liebermann ve mucho parecido entre los *haberim*, de que hablan las fuentes rabínicas y los sectarios de Qumran: *The Discipline in so-Called Dead Sea Manual of Discipline*, «Journal of Biblical Literature», 71 (1952) 199-206. «La Palestine du premier siècle de notre ère fournillait de sectes (parmi les pharisiens on en comptait sept, chiffre ronde), et il serait donc précaire d'attribuer les DSS à une des trois sectes communes (pharisiens, sadducéens, esséniens), bien que leur affinité avec les esséniens ne puisse être misse en doute», J. VAN DER PLOEG, *Six annees d'études sur Qumran*, l. c., 46.

Según B. OTZEN (*Die neugefundenen habräischen Sektenschriften und die Testamente der zwölf Patriarchen*, «Studia Theologica», 7 (1953) 125-157), los sectarios de Qumran forman una comunidad judía piadosa, que vivía según el espíritu de los profetas. Eran los qumranistas, en opinión de Gottstein, una secta piadosa de bautistas traducido al inglés ha sido escrito por Y. Yadin, Jerusalén, 1956. Citamos: 1QM.

A parte de estas influencias doctrinales externas, uno de los factores que más influyó en los vaivenes y altibajos religiosos de Qumran fueron los largos años de esperanza, con el consiguiente cansancio de sus miembros, por diferirse demasiado el triunfo de la verdad de la cual creíanse ellos los únicos depositarios. Los dirigentes de la comunidad de Qumran debieron esforzarse para frenar la impaciencia de los que esperaban el inmediato restablecimiento del verdadero reino de Israel, creando y aportando nuevos factores que alimentaran la esperanza de los sectarios. Para no citar más que un ejemplo, opinamos que la idea de la vuelta del Maestro de Justicia redivido obedeció a esta necesidad de crear un estado sicológico de tensión en el ánimo cansado y algo desilusionado de los miembros de Qumran [26].

LA NUEVA ALIANZA

Los sectarios de Qumran se llaman a sí mismos los miembros de la *Nueva Alianza*. Esta denominación quiere decir que antes había Dios pactado otra alianza con Israel. Pero por haberle abandonado «ocultó Dios su faz a Israel y a su santuario, entregándolos a la espada (CDC, 2, 18; 3, 5-6; 12). Sin embargo, acordándose de la alianza concluída con los antepasados, no los exterminó, sino que dejó un resto en Israel (CDC,

(*Anti-essene Traits in the Dead Sea Scrolls,* «Vetus Testamentum», 4 (1954) 141-147. Escribe F. M. BRAUN (*L'arrièrre-fond du Quatrième Evangile,* Desclée, 1958, 195): «A en juger par ses origines et les idées maîtrises du *Document de Damas* et de la *Règle de la communauté,* on penserait que la secte de Qumran ne devait rien aux grecs, que la source unique de son inspiration était la Bible... Quelles qui soient ses références aux Ecritures, le dualisme larvé qui y affleure est trop accentué pour ne pas accuser des infiltrations héterodoxes».

26. Según 1QpHab es el maestro de justicia una figura sacerdotal destacadísima en el seno de Qumran (2, 8; 4QpPs 37, 1). Recibía de Dios la revelación de los Misterios. Murió de muerte natural. En CDC, se lee: «Desde el día de la muerte del Doctor de la Comunidad, hasta la venida del Mesías de Aarón y de Israel» (19, 35-20, 1). La secta esperaba la venida de un profeta (mejor: del Profeta), y de los ungidos de Aarón y de Israel (1QS, 9, 11). En CDC dícese que la comunidad debe continuar observando los mandamientos «hasta que venga el Maestro de Justicia al fin de los tiempos». Los tiempos de Dios llegarán. Comentando Hab. 2, 4b, dícese en el Peser: «Su explicación concierne a todos los que practican la Ley en la casa de Judá, que Dios salvará de la casa del juicio a causa de sus sufrimientos y de su fe en el Maestro de Justicia». Milik dice que en la segunda etapa de Qumran «le ferveur semble avoir faibli durant cette période et les convictions sont assez flottantes», *Dix ans...,* l. c., 107. Con CDC «apparaît la notion de Maître de Justice *redivivus* (6, 10)». L. c. VAN DER WOUDE identifica al Maestro de Justicia con el Mesías de Aarón. Para él «Le Docteur de Justice historique fut conçu par la secte comme le prophète prédit par Moïse, tandis que le Docteur eschatologique y fut salué comme le Messie d'Aarón et l'Elie *redivivus.* Quant au Messie d'Israel, le roi sauveur des derniers temps, il n'est autre que le rejeton de la dynastie davifique, le Messie national. Bref, le Maître historique fut interpreté et vénéré par la Secte comme le precurseur des deux Messies». *Maître de Justice et les deux Messies,* l. c., 133; A. MICHEL, *Le Maître de Justice,* Avignon, 1954; F. F. BRUCE, *The Teacher of Righteousnes in the Qumran, Texts,* Londres, 1957.

3, 53, que es como la raíz de una planta que Dios hizo brotar de Israel y de Aarón para poseer el país y gozar de los productos del suelo» (DD, 1, 7; IQS, 5, 8). Los sectarios de Qumran se llaman a sí mismos los únicos «elegidos», los «escogidos por Dios» (1 QpHb, 10, 13), «los elegidos de Israel» (1Q37, 1, 3). Dios no procede caprichosamente en la elección y destino de los hombres, escogiendo a unos y abandonando a los otros, sino que los clasifica según sus obras (CDC, 3, 4-12).

En contra de la doctrina de los esenios, parece que los sectarios de Qumran admiten que la libertad humana determina la suerte de cada uno en orden a la salvación individual. Desde la eternidad preveyó Dios la conducta de cada uno de los hombres en orden a su salvación. Unos, desviándose voluntariamente del recto camino (1QS, 10, 21; Ex. 32, 8; Deut. 10, 16, CDC, 1, 12-13), abominaron del precepto al que debían ajustar su conducta, fueron traidores a los deberes que Dios les había señalado, no quedando de ellos resto ni escape (CDC, 2, 6-7). Otros se arrepintieron de sus pecados (CDC, 2, 4), y se convirtieron en el «resto» de Israel. Por la acción divina y la suya propia estos últimos son los elegidos de Israel, «los hombres del buen agrado de Dios» (*bny rswn*), «los voluntarios» (1QS, 5, 1-6), los que determinaron separarse de los malos y escoger «ellos mismos el camino» (1QS, 9, 17).

Los sectarios de Qumran tenían conciencia de formar un mundo aparte, una especie de cenáculo, una cofradía de salud extremadamente exclusivista. Ellos se consideraban como los representantes auténticos del único y verdadero Israel y los herederos forzosos de las promesas de Dios (1QS, 8, 5; 11, 8; CDC, 1, 5). Forman ellos la «comunidad de los elegidos de Dios» (1QS, 11, 16); «los escogidos del pueblo santo» (1QM, 12, 1-4); «los elegidos de la justicia» (1QH, 2, 13); «los elegidos de la gracia» (*bhyry reswn*); «la congregación de hombres de perfecta santidad» (CDC, 20, 2); «los penitentes de Israel» (CDC, 8, 15); «los que se han escapado de Israel» (CDC, 2, 6-7; 1QS, 4, 14); los únicos que pueden considerarse como el «Resto» de Israel (1QS, 4, 4; 8, 5; 9, 5; 1QM, 4, 2; 13, 8; 14, 5; CDC, 1, 14; 2, 5-9; 3, 4, 13; 4, 9; 6, 1) »y la verdadera «golah» del desierto» (1QM, 1, 2).

Los fundadores de esta comunidad de elegidos fueron unos individuos de la casta sacerdotal que decidieron abandonar el camino descarriado que seguía Israel para establecer la alianza de Dios. Como la apostasía de Israel hacía imposible la práctica escrupulosa de las obligaciones que emanan de la alianza, decidieron ellos, a los que se juntó un grupo de laicos piadosos, emigrar al desierto.

¿Cuál fue el motivo principal que impulsó a estos sacerdotes a tomar una decisión de tanta trascendencia? El motivo se expone en CDC, 3, 12-15, al decir: «Fue con los adictos a los mandamientos de Dios —los sobrevientes—, que estableció Dios su alianza para Israel a perpetuidad, reve-

lándoles cosas secretas en las cuales se había extraviado todo Israel; sus sábados santos, sus solemnidades gloriosas, sus testimonios justos y sus caminos auténticos».

Es muy posible que el movimiento Asideo (I Mac. 2, 42; 7, 13-17) y de los Macabeos, girara en gran parte en torno a salvaguardar el calendario religioso de Israel. Antíoco Epifanes quiso cambiar «los tiempos y la Ley». El calendario helenístico ejerció tal atracción, aun entre los descendientes de los Macabeos, que muchos estaban dispuestos a renunciar al calendario sacerdotal. La lucha dramática en torno a esta cuestión acabó con el abandono del calendario sacerdotal y la implantación oficial del calendario helenístico. Un grupo de sacerdotes prefirió emigrar al desierto antes que hacerse solidarios de esta apostasía oficial. En el libro de los Jubileos, del cual se han encontrado ejemplares en Qumran, se achacan a faltas contra el calendario los reveses que sufrió Israel. «Porque olvidaron mis ordenaciones y mandamientos y las fiestas de mi alianza y mis sábados» (1, 10). ¿Por qué surgieron las luchas fratricidas entre los miembros del Pueblo Santo?, «porque olvidaron los mandamientos, la alianza, las fiestas, meses, sábados, jubileos» (Jub. 23, 19). Según el Documento Sadocita, «quien deseare volver a la Ley de Moisés deberá observar el libro de la división de los tiempos» (CDC, 16, 1-5). En este punto todo Israel se extravió; solamente los miembros de la Nueva Alianza defendieron el calendario sacerdotal auténtico. A ellos, que guardaban íntegramente los mandamientos, reveló Dios los sábados sagrados, sus solemnidades gloriosas (CDC, 3, 13-15). De conformidad con este calendario celebraban el sábado (CDC, 6, 18-19) y les estaba terminantemente prohibido adelantar o retrasar las fiestas (1QS, 1, 15-16) [27].

Los sacerdotes reformistas huían al desierto con la esperanza de regresar pronto y poder ejercer las funciones sacerdotales en el Templo, según marcaba la Ley. A ellos, que se llamaban a sí mismos hijos de Sadoc, les correspondía legítimamente «ofrecer la grasa y el incienso a Yahvé en el nuevo Santuario por razón de su fidelidad, tanto en el pasado (Ez. 48, 11) como en los tiempos presentes de apostasía general» (CDC, 3, 21-6, 14).

---

27. Sobre el Calendario de Qumran e importancia para la secta, véase: DELCOR, M., *Le sacerdoce, les lieux de culte, les rites et les fêtes dans les documents de Khirbet Qumran,* «Revue d'Histoire des Religions», 144 (1953) 5-41; JAUBERT, A., *Le Calendaire des Jubilés et de la secte de Qumran. Ses origines bibliques,* «Vetus Testamentum», 3 (1953) 250-264; *Le Calendrier des Jubilés et les jours liturgiques de la semaine,* «Vetus Testamentum», 7 (1957) 35-61; *La Date de la Cène. Calendrier biblique et liturgie chrétienne,* Paris, 1957; *La Date de la dernière Cène,* «Revue d'Histoire des Religions», 146 (1954) 14P-173; LEACH, E. R., *A possible Method of Intercalation for the Calendar of the Book of Jubilees,* VT, 7 (1957) 392-397; MORGENSTERN, J., *The calender of the Book of Jubilees. Its origin and its Character,* VT, 5 (1955) 34-76; *Calendarics elements in the Dead Sea Scrolls,* «Journal of Biblical Literature», 65 (1956) 285-297; SEGAL, J. B., *Intercalation and the Hebrew Calender,* VT, 7 (1957) 250-307; VOGT, E., *Antiquum Kalendarium sacerdotale,* «Biblica», 35 (1955) 403-408.

Entre tanto se mantenían alejados de él, adorando a Dios «en espíritu y en verdad», creyendo que el «ofrecimiento de los labios» (1QS, 9, 4-5) era superior «a la grasa de los sacrificios» y la conducta perfecta mejor que los ofrecimientos rituales. Muchos autores creen que la comunidad de Qumran no rechazó de manera absoluta los sacrificios y el templo (CDC, 11, 18ss; 1QS, 9, 3b-5). Enviaban sacrificios al templo en tanto que suspiraban por la pronta restauración del nuevo culto y de la liturgia del nuevo templo escatológico [28]. Estos ideales se convertirán en una realidad con el advenimiento del sumo sacerdote de Aarón [29].

Con el acuerdo tomado de alejarse de la sociedad creyeron los sacerdotes de Qumran que la porción escogida de Israel iba al desierto a preparar allá los caminos de Dios, mientras Belial andaba suelto en Israel (CDC, 4, 12-13). Entre los autores viejotestamentarios la idea del desierto lleva consigo la idea de salud, de religión más pura, de lugar donde Dios se manifiesta a los hombres y en donde existen menos peligros de contagio y perversión. Los tiempos escatológicos apremiaban, y era necesario prepararse para salir al encuentro del triunfo de la verdad.

Como hemos indicado más arriba, el factor tiempo influyó poderosa-

---

28. Sobre los sacrificios en Qumran: BAUMGARTEN, J. M., *Sacrifice and Worship among the Yewish Sectarians of the Dead Sea Scrolls*, «Harvard Theological Review», 46 (1953) 141-159; CARMIGNAC, J., *L'utilité ou l'inutilité des sacrifices sanglants dans la "Règle de la Communauté" de Qumran*, «Revue Biblique», 63 (1956) 524-532; CULLMANN, O., *L'Opposition contre le Temple de Jérusalem, motif commun de la Théologie Johannique et du Monde Ambiant*, «New Testament Studies», 5 (1959) 157-173; SCHNACKENBURG, R., *Die Anbetung in Geist und Wahrheit* (Jo. 4, 23) *im Lichte von Qumran Texte*, «Biblische Zeitschrift», 3 (1959) 88-94. «Leur extrême souci de pureté légale et leurs extreme fidélité au calendrier traditionnel expliquent suffisamment qu'ils n'aient pas pu continuer de s'associer à la liturgie du Temple, qui était entre le mains des pontifes indignes et qui, depuis du calendrier lunaire, n'était plus celebrée aux dates voulues. Pour eux, mieux valait rennoncer temporairement aux céremonies rituelles que de participer à cette abomination. Pendant ces temps malheureux de la 'domination de Bélial' (1QS, 2, 19; 1QM, 14, 9), ils ne pouvaient qu'envoyer leurs offrendes au Temple, avec toutes les garanties de pureté rituelle requises, comme l'attestent le CDC et Flavius Josèphe et compenser de leur mieux par de cérémonies particulières». CARMIGNAC, l. c., 530-531.

29. «Un jour les fils de la lumière triompheront et l'on pourra rétablir une liturgie vraiment conforme à la Loi; alors pour ces temps messianiques, la *Règle de Communauté* et la *Règle de la Guerre* s'accordent à prévoir la reprise intégrale de la liturgie officielle». CARMIGNAC, l. c. A la misma conclusión llega BAILLET, M., en su estudio sobre *Fragments araméens* de Qumran. 2. *Description de la Jérusalem Nouvelle*, «ReBl.», 62 (1955), 245. Escribe Croatto: «Spes restaurationis concreta evaserat in exspectatione adventus summi sacerdotis ex linea aaronitica. Fortasse ex hoc contextu idearum melius intelligitur modus quo Iesus erga Templum se habebat, Mt. 12, 6; Mc. 14, 58; Mt. 26, 61 Mc. 15, 29; Mt. 27, 40; Jo. 2 19; Act. 6, 14b. Vide GERAHRD FRIEDRICH, *Beobachtungen zur messianischen Priesterwartung in der Synoptikern*, «ZThK», 53 (1956) 265-311, praes. 289-294, ubi contendit Iesum morti traditum fuisse a sacerdotibus eo quod declaravit se esse Summum Sacerdotem messianicum (Pilatus autem rem intellexit de Messia regali), qui debebat Templum destruere et reaedificare, quod proprie *Deo* adscribebatur». Hace notar que «nunquam sermo est de sacrificiis a Iesu oblatis». Cita a O. Cullmann (JBL, 74 (1955) 213-226) quien hace notar que San Juan —el más qumramista de los Evangelistas—, se muestra contrario al Templo (1, 14; 1, 51). En otros textos parece que Cristo reconoce el Templo (Mt. 23, 16-21; 21. 12; Lc. 2, 45). CROATTO, J. S. *De messianismo qumramico*, «Verbum Domini», 35 (1957) 347, nota.

mente en la vida religiosa que debían llevar estos disidentes ya que, lo que parecía cuestión de días, de meses y, a lo más, de algún año, convirtióse en una larga esperanza de más de siglo y medio. Esto hizo que los entusiasmos de unos se enfriaran, que otros abandonaran Qumran, que unos cuantos abrazaran una vida menos rígida y más adecuada a una larga supervivencia en este mundo y que otros, finalmente, se enrolaran decididamente a otros movimientos religiosos que presentaban sus esperanzas convertidas en realidades, como el cristianismo.

En Jerusalén no se ignoraba la existencia de unos sectarios en Qumran y su presencia despertaba simpatías y antipatías de parte del pueblo y de las autoridades civiles y religiosas. El sacerdote impío, el hombre de la mentira, el «leoncillo rabioso» [30] se opusieron violentamente a la comunidad de Qumran, maltratando al Maestro de Justicia y obligando a sus componentes a profanar sus fiestas y solemnidades [31]. Los Kittim, de que Dios se servía para castigar las infidelidades de su pueblo, influyeron también en los destinos de Qumran, siendo ellos los que acabaron con este cerril reducto de nacionalismo religioso judaico [32].

No es nuestro objetivo hablar del credo de Qumran, sino más bien fijarnos en el aspecto institucional de la comunidad para que aparezcan las analogías y divergencias que sobre este punto existen entre la primitiva comunidad judío-cristiana de Jerusalén y la comunidad del desierto de Judá. Ya hemos visto que los documentos de Qumran no hablan de *un fundador* de la secta. Su origen no se debe a un individuo, sino al espíritu de disconformidad de un grupo de sacerdotes con la doctrina y conducta del sacerdocio oficial. Durante los primeros veinte años caminaban a tientas, como ciegos (CDC, 1, 9), hasta el advenimiento de un personaje privilegiado, también perteneciente a la casta sacerdotal, que se impuso tanto por su saber como por sus dotes de organización [33]. Comprendió él la necesidad de ajustar el entusiasmo religioso de estos iniciadores de una

---

30. VAN DER WOUDE admite que el «sacerdote impío» y «el hombre de la mentira», son dos figuras muy distintas, viendo en el primero a Alejandro Janeo y en el segundo a Simón Ben Schetah. Véase su trabajo: *Le Maître de Justice et les deux Messies* (*La secte de Qumran et les origines du christianisme*), Desclée, 1959, 127. Según Allegro (*Further Light on the History of the Qumran Sect*, «Journal of the Biblical Literature», 75 (1956) 89-95), el «leoncillo rabioso» del Peser a Nahum es idéntico al sacerdote impío. No entra en nuestro propósito proponer y discutir las numerosas tentativas hechas para identificar a estos personajes misteriosos con figuras históricas de aquel tiempo.

31. TALMON, S., *Yom Hakkipurim in the Habakuk Scroll*, «Biblica», 32 (1951) 549-563.

32. Fueron los romanos, que deben identificarse con los Kittim, al menos del 1QM, los que destruyeron el reducto de Qumran por medio de la «Decima Legio Fretensis».

33. Sobre el Maestro de Justicia, véase la bibliografía de la nota 26. Se admite comúnmente, basándose en el testimonio explícito de CDC, 1, 1 ss., que no fue él el fundador de la secta. Su papel consistió «en conducirlos por los caminos de su corazón (de Dios), después de saber buscado durante veinte años el camino». Véase VAN DER WOUDE, l. c., 127. Lo contrario parece insinuar el 1Qp. Ps. 37, que publicó ALLEGRO, en «Palestine Exploration Quarterly», 1954, 71.

Nueva Alianza con las exigencias de la vida en el desierto. Eran ellos una rama desgajada del árbol carcomido del judaísmo, la única por la cual corría la savia de la gracia y del beneplácito divino. Por arrogarse ellos el monopolio de las promesas y ventajas de la alianza, se atrajeron la enemistad de muchos. Era pues necesario encauzar los entusiasmos religiosos y formar un bloque organizado para hacer frente a los enemigos y asegurar la continuidad, la unidad y armonía dentro de la secta. De ahí la necesidad de una autoridad central que aunara los ánimos para formar un grupo homogéneo, sujeto a una legislación minuciosa que tutelara los derechos y deberes mutuos.

LA JERARQUIA.

La organización de la comunidad de la Nueva Alianza, cuyos fundamentos pusieron los sacerdotes, se inspiró en el antiguo Israel del desierto. Sus componentes se distinguen a base de su pertenencia a las doce tribus (1QSa, 1, 29) y se dividen en millares, centenas, cincuentenas y decenas (1QS, 2, 21-22; 1QSa, 1, 29-2, 1; CDC, 13, 1-2; 15, 4).

El cargo superior era ocupado por el *hais hapeqid beros harabbim* (1QS, 5, 14), llamado también superintendente o inspector de los muchos (*hais hamebaqqer'al harabbim,* ib. 6, 11), con el cual debe identificarse el «superintendente del trabajo de los muchos» (6, 20). Probablemente, todas estas funciones, a saber, la del superintendente o inspector de la comunidad de los grandes, la del encargado de examinar a los que resolvieron asociarse al consejo de la comunidad, la del inspector del trabajo y la del ejecutor de la disciplina penitencial eran ejercidos por un solo personaje, muy posiblemente, sacerdote. Los sacerdotes fueron los fundadores de la secta y debían continuar siendo su columna básica que asegurara su continuidad y perfección. De ahí que ocuparan ellos el primer puesto en la organización de Qumran. Ellos presiden la asamblea de la renovación de la alianza (1QS, 2, 19-20); ellos son los presidentes de la reunión de los grandes (1QS, 6, 3-4, 8); son los administradores de los bienes comunitarios y de los bienes de los hombres santos (1QS, 9, 7). Los sacerdotes son los maestros y los gobernadores, los que examinan y admiten nuevos miembros, los que gobiernan, juzgan, presiden y administran los bienes. A ellos, en efecto, incumbe la iniciación religiosa de los postulantes y novicios, y ellos deben perfeccionar en su ideal de vida a los ya profesos (1QS, 2, 21-22; 5, 2, 9; 9, 7-8, etc.). De entre los sacerdotes fueron escogidos los jerarcas de la asamblea, desde el *Maskil* o «Maestro de sabiduría», encargado de mantener viva en sus adeptos la conciencia de su pertenencia a la «luz» o a la «verdad» (1QS, 3, 13-4, 26; 9, 12, 21, 1QH, 10,

4-9, 12, 11), hasta el *Mebaqqer,* que debe vigilar por medio de inspecciones periódicas la fiel realización del ideal comunitario en los sacerdotes, levitas, ancianos y pueblo [34].

En la comunidad damascena figuran dos jefes, de los cuales uno era ciertamente sacerdote, y se llamaba «sacerdote inspector de los muchos» (*hakohen hamufqad 'al harabbim,* CDC, 14, 6). El otro jefe, «maestro de todos los secretos humanos y bajo cuya decisión los miembros de la congregación ocupan su respectivo rango, y al cual corresponde toda querella y todo juicio», es llamado «inspector sobre todos los campos» (*hamebaqqer aser lekol hamahanot,* CDC, 14, 8). En cada campo había el *Mebaqqer* encargado de instruir, examinar, guiar a los candidatos, regular los años de noviciado y señalar su preparación para el bautismo. A este personaje se le llama «superintendente del campo» (*hamebaqqer lamahaneh,* CDC, 13, 7, 11; 15, 11). Por su importancia reproducimos el texto: «He aquí la regla para el superintendente del campamento. El instruirá a la muchedumbre sobre las obras de Dios... Les amará como un padre ama a sus hijos y se sacrificará por ellos como un pastor por su rebaño. Desatará todos los nudos de sus amarras de modo que no haya oprimidos y quebrantados dentro de la comunidad. Todo el que se junte a la comunidad será examinado por él en lo que se refiere a sus obras, inteligencia, voluntad, virtud y hacienda. Y le inscribirá en su sitio según su puesto en la heredad de la comunidad. Ninguno de entre los hijos del campamento se arrogue el derecho de introducir a alguien en la comunidad si no es con el permiso del superintendente. Nadie comprará o venderá cosa alguna sin haberlo dicho al superintendente del campo, que hará el contrato» [35].

Muy probablemente el *hapeqid beros harabbim* es un personaje idéntico al *mebaqqer* o superintendente del campo, y existen fuertes razones para pensar así. En efecto, tanto en 1QS, 6, 15, como en CDC, 15, 10-11; 13, 7 ss., se trata de las instrucción sobre las reglas de la comunidad a los recién llegados. En 1QS se dice que el encargado de ello es el *Paqid*; en CDC, desempeña esta función el *mebaqqer.* La impresión general es que los textos se refieren a un mismo oficial, lo que se confirma por el hecho de que el texto paralelo de CDC, 13, 11 emplee el verbo *paqad* para describir la actividad del *mebaqqer.* Bo Reicke, después de un estudio comparativo de ambos documentos, termina diciendo que el *mebaqqer* juega un papel más importante en CDC que en 1QS, lo cual, a su juicio, induce a suponer que CDC es posterior a 1QS [36].

---

34. SCHMITT, J., *Sacerdoce Judaïsque et Hiérarchie Ecclésiale dans les premières communautés palestiniennes,* «Revue des Sciences Religieuses», 29 (1955), 255.
35. Traducción LAMADRID, l. c., Sobre la comunidad de bienes hablaremos más tarde.
36. BO REICKE, *Die Verffassung der Urgemeinde im Lichter jüdischer Dokumente,*

Este superintendente, inspector y prefecto, que en Qumran reúne en sus manos el poder religioso y administrativo, llámase *mebaqqer*, de la raíz hebraica *bqr*, que en piel tiene la significación de inspeccionar cuidadosamente, fijar la atención (Lev. 13, 36; 27, 33), vigilar o tener cuidado de una cosa (Ez. 34, 11-12). Leemos en este último texto: «He aquí que yo mismo cuidaré (*abaqqer*) de mi ganado y lo visitaré». En CDC, 13, 9, 16, 1-5, se dice que el inspector debe amar a sus súbditos como un padre ama a sus hijos y perdonar sus descarríos como un pastor perdona a sus ovejas. En CDC, 19, 7-9, después de citar el texto de Zach. 13, 7, continúa: «Los que fueron fieles (al pastor), éstos son los pobres del rebaño».

La institución de este cargo se inspira muy probablemente en el siguiente texto de Núm. 27, 16-17: «Entonces Moisés habló a Yahvé, diciendo: Yahvé... establezca (LXX: *episképsato*) sobre la comunidad un varón que los conduzca y acaudille, para que la comunidad de Yahvé no sea como rebaño de ovejas sin pastor». La metáfora del pastor proviene de los textos viejotestamentarios ya mencionados, y de Is. 40, 11; 58, 6; 61, 1; Ps. 103, 13; Ez. 34, 11-12. El *paqid* o el *mebaqqer* de Qumran es padre y pastor sólo para los miembros de la comunidad, ya que él inculca el «odio eterno» hacia los hombres de perdición (1QS, 9, 21-22). Muy distinta es la actuación de Cristo, el Buen Pastor, que deja en lugar seguro a las ovejas fieles y marcha en busca de la oveja extraviada (Jn. 10, 1-15). Tenemos aquí un ejemplo evidente de que el cristianismo no es una copia servil del espíritu de Qumran.

Los LXX traducen la raíz *bqr* por formas del verbo *episkopeo*, de lo cual concluye Rabin que el término *mebaqqer* fue originariamente una adaptación hebráica de la palabra *episkopós*. Las funciones religiosas y profanas que ejercía el *mebaqqer* de Qumran correspondían a las que desempeñaban algunos personajes que en lengua griega eran llamados *epimeletés, episkopoi* [37]. El administrador de las finanzas de algunas socie-

---

«Theologische Zeitschrift», 10 (1954) 95-112. «D'après ce texte du *Manuel de Discipline* (6, 14), le Paqid qui est à la tête des Rabbim doit expliquer les lois de la communauté à celui qui entre dans la secte. Le *Document de Damas* (15, 10), prescrit semblablement qu'on ne lui fasse pas connaître le *mispatim* avant qu'il ne se soit présenté devant l'inspecteur, le *Mebaqqer*. Le Document sadocite est donc précisé ici par le Manuel de *Discipline* et le rapprochement des deux textes permet, semble-t-il, d'établir, pour ses passages du moins, l'identité du *Paqid* des *Rabbim* avec le *Mebaqqer*». DELCOR, M., *Contribution à l'étude de la legislation des sectaires de Damas et de Qumran*, «Revue Biblique», 61 (1954) 541.

37. RABIN, C., *The Zadokite Documents*, l. c., 47. Véase R. MARCUS, *Mebaqqer and Rabbim in the Manual of Discipline* (6, 11-13), «Journal of Biblical Literature», 75 (1956) 298-302. «Ils étaient chargés de fonctions diverses et correspondent aux "epimeletés" et aux "epitropes" de Philon et de Josèphe». MILIK, *Dix ans*..., l. c., 65.

dades de culto helenístico recibía el nombre de *epískopos* [38]. Filón llama a Moisés *epískopos* por ser el caudillo y jefe del pueblo judío.

El *mebaqqer* de Qumran, en resumen, era el maestro y director de la comunidad, el presidente, juez, administrador de los bienes materiales, examinador de los candidatos, con poder para admitirlos o rechazarlos. Es posible que, andando el tiempo, el poder centralizado en el *mebaqqer* fuera recortándose en favor de una colectividad. No parece que este cargo, al menos en los tiempos más alejados de sus orígenes, fuera vitalicio. «El superintendente de todos los campos será un hombre de treinta a cincuenta años» (CDC, 14, 9).

Las funciones que desempeñaba el *paqid* o *mebaqqer* en Qumran corresponden, al menos en parte, a los que en la comunidad judío-cristiana ejercían los *epískopoi,* es decir, los responsables de la comunidad local (I Tim. 3, 1; Tit., 1, 7). Según Schmitt [39], el episcopado reviste un relieve especial en aquellos documentos que tienen un carácter judío-cristiano más acentuado (I Petr. 2, 25; I Tim. 3, 2; Tit. 1, 7). Debe por ello concluirse, añade, que la institución de los *epískopoi* no fue peculiar de las iglesias pagano-cristianas, ni de las comunidades paulinas, sino de las iglesias palestinianas. Según Daniélou [40], la institución de los *epískopoi,* inspirada en la comunidad de Qumran, adoptó algunos elementos que eran propios de Qumran, tales como ciertos aspectos de la disciplina penitencial, con las exclusiones temporales o definitivas, que en Qumran revestían mucha importancia y que el Pastor Hermas dice que ejercieron un gran papel en el judío-cristianismo. Otra peculiaridad fue la administración de los bienes de la comunidad por parte de los *epískopoi* (HERM. Sim., 9, 27).

Según Campenhausen [41], incumbía al *epískopoi* la organización del bautismo, con el noviciado preparatorio, la catequesis y los ayunos. Todo esto parece inspirarse en Qumran. En fin, las analogías entre el *mebaqqer* de Qumran y el *epískopos* o *epimeletés* de las iglesias judío-cristianas son tales que, para algunos, como Bo Reicke, Kuhn, Benoit, etc., la dependencia raya en certeza [42]. La institución qumránica de los *mebaqqer,* escribe

---

38. *Theologischer Wörterbuch zum N. T.*, II, 608-610; RABIN, l. c., 47.

39. *Sacerdote judaïque et hiérarchie écclesiale dans les premières communautés palestiniennes,* «Revue des Sciences Religieuses», 29 (1955), 257-258.

40. *Théoligie du Judéo-christianisme* (Bibliothèque de Théologie), Desclée, 1958, 405. GOETZ, K. G., *Ist der Mebaqqer der Genizahfragmente wirklich das Vorbild des christlichen Episkopats?,* «Zeistchrift für die neutestamentliche Wissenschaft», 30 (1931) 89-93.

41. *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den erstern drei Jahrhunderten,* Tubinga, 1953, 92.

42. SCHMITT, J., l. c., 257, nota 2: «Ainsi J. Jeremias, P. Benoit, G. Kuhn, pour ne citer que les plus représentatifs parmi les premiers tenants de cette conclusion, qui n'est pas guère discutée». No es tan radical la opinión de Bo Reicke. Véase ADLER, N., *Die Bedeutung der Qumran-Texte für die neutestamentliche Wissenschaft,* «Münchener Theologische Zesithcrift», 6 (1955) 291-292. Para COPPENS, J., (*Les Documents de la Mer*

Schmitt [43], es a todas luces paralela a la institución cristiana de los *epískopos*. Este paralelismo es completo y exclusivo. No solamente no existen otros ejemplos en las corrientes del judaísmo contemporáneo, sino que afecta a todos los aspectos de los cargos en cuestión. Para Daniélou [44], la presencia de estas analogías en las Epístolas Pastorales atestigua que se trata de una creación de la primera comunidad palestinense que influyó en San Pablo. Los documentos de Qumran tienden a probar el carácter primitivo de la jerarquía en la primera comunidad cristiana; organización jerárquica que tiene su origen en el mismo Cristo.

Además de esta autoridad, ¿existía en Qumran un organismo especial, con poderes supremos? Muchos lo creen apoyándose en el texto de 1QS, 8, 1: «En el consejo de la comunidad ha de haber doce hombres y tres sacerdotes bien versados en las revelaciones referentes a la Ley». Algunos autores interpretan la frase *'asat hayahad, consejo de la comunidad,* de un cuerpo de hombres preeminentes en el interior de la comunidad. En cambio, la misma frase en 1QSa, 1, 26, debe entenderse más bien en el sentido de una *deliberación*. Otros explican la frase mencionada refiriéndola a la comunidad, considerada en su totalidad (Lambert, Brownlee), justificando su manera de ver por las palabras de 1QS, 8, 11: «En el Consejo de hombres de la comunidad», palabras éstas que corresponden a la frase de 8, 1. La cuestión no está resuelta.

Un argumento en favor de la existencia de tal consejo supremo dentro de la comunidad se halla en CDC, 10, 4, en que se habla de un cuerpo judicial de diez hombres escogidos (*anasim berurim*) de entre los de la congregación, encargados de administrar justicia. En caso de que en

---

Morte et les origines du christianisme, l. c., 29), el *mebaqqer* y el *epískopos* presentan rasgos comunes. Para DELCOR, M., *Le sacerdote, les lieux de culte, les rites et les fêtes dans les Documents de Khirbet Qumran,* «Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse», 144 (1953) 11 «le parallèle entre les *mebaqqer* de la communauté de Qumran et l'*Episkopos* des premières communautés chrétiennes est moin évident qu'il n'apparait à première vue». En cambio, para DANIELOU (*Théologie du Judéo-christianisme,* l. c., 405), «l'institution des presbytres ou épiscopes, chef de la communauté locale est donc une des données les plus nettes de la couche la plus ancienne du christianisme. Elle apparaît d'institution apostolique, comme en témoignent les *Epitres Pastorales.* Mais le point important est qu'il semble que pour cet aménagement de la communauté, les Apôtres se sont inspirés de l'organisation essénienne. Celle-ci, en effet, connait les *mebaqqer* (inspecteurs), que président aux réunions, veillent à l'administration des biens (DSD, 6, 12-13). Leur titre grec est *epimélétes* qui rappelle *episkopos.* Les rapportements sont tels qu'ils équivalent à une certitude. Reicke, Jeremias, Benoit, Kuhn en sont d'accord». En el mismo sentido: NAUCK, M., *Probleme des früchchristlichen Amtsvertändnisses* (I Petr. 5, 2), «Zeitschift für Neutest. Wissenschaft», 48 (1957) 200-220.

43. «L'institution qumranienne du *mebaqqer* est manifestement parallèle à l'institution apostolique de l'*Episkopos.* Or, ce parallélisme est également entier et exclusif. Non seulement il n'a point d'exemple dans les autres courants spirituels du judaïsme contemporain, mais il affecte tous les aspects saillants des charges en question. D'une part et de l'autre: mêmes fonctions de vigilance religieuse et de surveillance disciplinaire, même présénce sur un collège plus ou moins restreint de conseillers, même appelation, enfin», l. c., 257.

44. *Théologie du Judéo-christianisme,* l. c., 405.

1QS, 8, 1, se aluda a la existencia en Qumran de un cuerpo similar, debería concluirse, dice Wernberg-Moller [45], que en 1QS 6, 1 y 8, 1, reflejan diferentes estadios en la organización de la sociedad de Qumran en el curso de los años.

Pero en el caso de existir este consejo, ¿de cuántos miembros estaba formado? La mayoría de autores se inclina por suponer que eran quince en total: doce laicos y tres sacerdotes. Pero otros, como Dupont-Sommer, y Bo Reicke, fijan su número en doce miembros, dando al texto la siguiente interpretación: En el consejo de la comunidad que haya doce hombres de los cuales tres deben ser sacerdotes. Y la razón de ello estriba en que si el autor del escrito quería señalar que los tres sacerdotes se distinguían del número de los doce, debía entonces mencionarlos en primer lugar, por razón de la preponderancia de los mismos dentro de la organización de la secta. Un argumento a favor se encuentra en el mencionado texto en CDC, 10, 4-5: «He aquí, la regla para los jueces de la comunidad, serán diez hombres elegidos de entre los de la comunidad en tiempo determinado, cuatro de la tribu de Leví y Aarón y seis de Israel». Como se ve, los sacerdotes se mencionan antes que los laicos [46].

En 1QS, 8, 5-8 se dice que «el consejo de la comunidad ha de afianzarse en la verdad como una plantación eterna, como una casa de santidad para Israel y una fundación santísima para Aarón: ellos serán testimonio de verdad en el juicio... Son el muro bien probado, la piedra angular preciosa, cuyos fundamentos no se conmoverán ni se dislocarán de su sitio». Junto a cada una de estas expresiones, dice Daniélou, pueden colocarse textos del Nuevo Testamento relativos a los doce. La fundación del consejo de Qumran recuerda Mt. 19, 28: «Vosotros que me seguisteis,

45. *The Manuel of Discipline*, Leiden 1957, 122: «If an allusion to a similar body is made in 1QS VIII, 1, we shall have to assume that VI, 1 and VIII, 1 reflect different stages in the organization of the society in the course of time: at one time the judiciary was in the hands of a particular body of men and at some other time it was conferred on the community as a whole».

46. «So kann natürlich daran erinnert worden, dass Petrus mit den beiden Söhnen des Zebedäus und später mit Joahnnes und dem Herrenbruder Jakobus einen zentralen Kreis innerhalb des Zwölfmännerkreises bildet». BO REICKE, *Die Verfassung der Urgemeinde im Lichte jüdischer Dokumente*, «Theologische Zeitschrift», 10 (1954) 107. MILIK (*Dix ans*..., l. c., 64, 111 afirma que los tres sacerdotes no forman parte del grupo de los doce, habiéndoseles añadido. Según VAN DER PLOEG (*La secte de Qumran et les origines du christianisme*: *Six années d'études sur les textes du Désert de Juda. Aperçu analytique et critique*, l. c., 63, nota 9), los doce parece que representan las doce tribus; los tres sacerdotes, en cambio, son las tres familias de la tribu de Leví. Para JOHNSON S. H. (*The Dead Sea Manual of Discipline and the Jerusalem Church of Acts*, «Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft», 66 (1954) 111), el consejo de los doce laicos y tres sacerdotes (1QS, 8, 1), recuerda las palabras de Act. 15, 6, 22, y la noticia de San Pablo acerca de los tres Apóstoles, considerados como columnas de la Iglesia (Gal. 1, 18-2, 12). «Il est difficile de dire, añade Daniélou, si les trois prêtres sont à prendre sur les douze, mais en ce cas le rapprochement serait encore plus frappant, puisque parmi les Douze Apôtres, il y avait un groupe privilégié de trois, Pierre, Jacques et Jean». *Les Manuscrits de la Mer Morte et les origines du Christianisme*, Paris, 1957, 29.

al tiempo de la regeneración... os sentaréis también vosotros sobre doce tronos para juzgar las doce tribus de Israel». La solidez inamovible de los fundamentos, que son los miembros del consejo, recuerda Mt. 16, 18: «Sobre esta piedra edificaré yo mi Iglesia y las puertas del infierno no prevalecerán contra ella» (Eph. 2, 20). Pero más extraño es todavía el hecho de que el texto de Is. 28, 16, citado por 1QS, sobre la piedra angular se encuentre en el largo texto de la de San Pedro, en que se describe la Iglesia presentándola como el Templo Nuevo [47].

En una obra reciente, el mismo P. Daniélou [48] insiste en que en la primitiva comunidad cristiana existía una autoridad de grado superior a la de los obispos y profetas. Trátase de los *ellógimoi ándres* de la I *de San Clemente,* Tito y Timoteo. Estos varones son los que consagran a los obispos. Parece que ellos son los herederos de los doce. Su institución remonta a Cristo. Los rasgos con los cuales el *Manual de Disciplina* describe su misión evocan ciertos rasgos de los Doce. Ellos son el fundamento sobre el cual está edificada la comunidad.

No podemos llegar en este punto a una solución definitiva. El texto de Qumran relativo al consejo de la comunidad es equívoco; el paralelismo con la institución de los doce y sus funciones en la primitiva comunidad judío-cristiana no es tan evidente como quiere suponer el Padre Daniélou. Sin embargo, tampoco deben rechazarse todos los conatos para establecer entre ambas instituciones cierta analogía.

ESTRUCTURA DE LA COMUNIDAD DE QUMRAN

Los dos vocablos más usados para designar a los disidentes de Qumran son *'edah* y *yahad,* que se traducen, respectivamente, por congregación y comunidad. Dos veces se emplea la palabra *'edah* en 1QS, mientras que se repite unas dieciséis veces en 1QSa. Este fenómeno induce a los editores de *Qumran Cave I* a preguntarse: ¿La congregación de 1QSa y la comunidad de 1QS son idénticas? Y responden negativamente, por las siguientes razones. La congregación de Israel (1QSa, 1, 1. 20; 2, 12) está regida por un jefe guerrero, el príncipe de toda la congregación (*nsy'qwl hdh,* 1QSb, 5, 20; DD, 7, 20), mientras que los miembros de la comunidad son administrados por un superintendente civil (1QS, 5, 11. 19; DD, cap.

47. DANIELOU, *Les Manuscrits de la Mer Morte et les Origines du Christianisme,* 29-30.
48. «Or on a remarqué justement que la communauté de Qumran, à côté des "serveillants" (*mebaqqer*) des communautés locales connait un conseil qui paraît bien de douze membres, et qui préside à la totalité de la communauté. Les traits par lesquels le *Manuel de Discipline* décrit leur rôle rappellent certains traits des Douzes: il sont les fondement sur lequel est édifié la communauté. Il peut y avoir ici un contexte essénien». *Théologie du Judéo-Christianisme,* l. c., 409-410.

9, 13, 15 *passim*). El carácter guerrero de la congregación es subrayado por las siguientes expresiones: «La guerra para acabar con las naciones» (1QSa, 1, 21), que contrasta con la actitud pacífica que se vislumbra en 1QS (10, 17-18; 19, 22). Otra de las razones es que la congregación está formada por un conglomerado de hombres, mujeres y niños (1QSa, 1, 4). Se habla de las diversas etapas de la educación de los jóvenes (1QSa, 1, 6-16), de la edad apta para el matrimonio y de los derechos de la mujer (1QSa, 1, 9-11). Por el contrario, en Qumran la comunidad tiene la fisonomía de un grupo hermético, segregado, de estructura casi monástica, de la cual sólo se puede formar parte una vez superados los años del postulantado y noviciado (1QS, 6, 13-22) [49]. En un fragmento de 4Q se hace referencia a una *puerpera spectans*.

La agrupación, congregación o reunión de gentes de que se habla en 1QS abarca a los individuos que no formaban parte de la comunidad de hombres perfectos. Cabe a la comunidad monástica de Qumran florecían grupos de esenios y qumranistas (*mahanot*) con una organización y género de vida mucho más amplio y menos rígido en costumbres, que moraban fuera de Qumran y vivían en familia. La organización monástica no existía en Qumran antes del advenimiento del Maestro de Justicia, ni todos, en los largos años de vida de la secta, eran admitidos a abrazar una vida más perfecta, llena de privaciones, de rígido ascetismo y en donde regía la disciplina del arcano. El término *'edah*, de uso muy frecuente en la literatura viejotestamentaria, se emplea casi siempre en el sentido de la totalidad de los hijos de Israel (Ex. 12, 3, 6, 47; Lev. 4, 13; Núm. 1, 2. 53; 8, 9. 20; 13, 26), reunidos o no en asamblea. Con esta palabra se quiere designar la totalidad de los habitantes y simpatizantes de Qumran.

Dentro de la asamblea o congregación general existía una comunidad (*yahad*) de hombres ya iniciados. Son frecuentes las expresiones: «Hombres de la comunidad» (*ansy hyhd*, 1QS, 5, 1-2); «Regla de la comunidad» (*srk hyhd*, 1QS, 1, 1. 16); «Consejo de la comunidad» (*'st hyhd*, 1QpHab, 12, 4; 1QS, 3, 2; 5, 7; 6, 10. 16; 7, 2); «Comunidad de Dios» (1QS, 1, 12; 2, 22). También en CDC aparecen las expresiones «Hombres de la comunidad» (20, 32), «Maestro de la comunidad» (*mwrh hyhyd*, 20, 1. 11), refiriéndose al Maestro de Justicia. Los miembros de la comunidad son los *bene hayahad*. La entrada en la comunidad se expresa por el verbo *yahad*. Según Neher [50], en los textos judíos de los siglos X y XI, en los Midrasim

---

49. *Qumran Cave* I, l. c., 108.

50. NEHER, A., *Echos de la secte de Qumran dans la littérature talmudique* (Les manuscrits de la Mer Morte Colloque de Strassbourg, 25-27 mai 1955), 50-51; TALMON, S., *The sectarian Yahad, a biblical noun*, «Vetus Testamentum», 2 (1952) 133. Véase el interesante texto de San Jerónimo, citado en la nota 88. «Remarquons que le choix du terme *yahid* pour désigner un membre du *yahad* s'explique par une tradition biblique, tout autant que l'emploi du terme *yahad* lui-même est déjà biblique. Talmon l'a bien

tardíos y en los primeros documentos de la literatura filosófica y exegética judía de España, el término *yehidim* designa a los ascetas y es sinónimo de *nezirim, tsadiqim* y *hasidim,* términos que la literatura medieval judía aplicaba a los santos. Así, Bahya, Judas Hallévy y Maimónides colocan a los *yehidim* en un pasado muy lejano, identificándolos a veces con Enoc y Elías, y otros *bene hannebiim,* los hijos de los profetas que vivían aislados, separados cerca de las riberas del Jordán en tiempos de Elías y Eliseo. En este sentido místico o monacal, los vocablos *yahad, yehidim,* se hallan en la literatura rabínica del Talmud. Los *yehidim* se mencionan a menudo en el tratado Taanit, y designan a hombres aislados que viven en unión con Dios y entregados al estudio, a la oración, al ayuno, diciéndose de ellos que son los mejores mediadores entre Dios y los hombres. ¿Podemos localizar a estos *yehidim* en Qumran, en donde la comunidad allí residente se llama *yahad,* comunidad de hombres segregados, aislados? En la Misna (bHag, 2, 1), la palabra *yahid,* según Neher, tiene la significación técnica de comunidad sectaria, de hombres aislados, separados, como en los textos de Qumran. Dice el texto de la Misna que, aún en el *yahid,* en la secta en que la disciplina del arcano es uno de los objetivos principales, la comunicación de los secretos no puede hacerse a menos que el candidato haya franqueado las etapas de la prueba y dado la garantía de su *biná* (*bynh*), de su *inteligencia,* de su *da 'at,* de su *conocimiento,* términos estos que aparecen en 1QS, 2, 2-3.

La frecuencia con que la palabra *yahad* reaparece en la *Regla de la Comunidad* o *Manual de Disciplina* da a entender que, dentro de la congregación santa (*'dt qwds,* 1QSa, 1, 12; 2, 16), existía un sector reducido de hombres que llevaban una vida más perfecta, cuya característica principal era la vida retirada, consagrada al estudio de la Ley y a la oración, libre de los vínculos matrimoniales y con los bienes en común. A esta vida más perfecta pertenecían principalmente los sacerdotes, a los que se juntaban también algunos laicos, transcurrido el tiempo de duras pruebas. Esta comunidad de hombres perfectos habitaba en el establecimiento de Qumran en donde vivían juntos, comían en comunidad, deliberaban y oraban juntos. Para ellos se creó un reglamento especial para agruparlos bajo el signo de la unidad y de la estabilidad, organizándolos en una vida comunitaria que fuera el exponente externo de que entre ellos exis-

---

établi. Au verset 16 du Psaume 25, l'auteur déclare: *Ki yahid..., je suis isolé et pauvre.* C'est un psalm typiquement hasidique où abonde la terminologie hasidiénne usuelle: *any, anaw, dérék, héséd.* Les exegètes s'etonnent du terme du *yahid,* l'atmosphère du Psaume ne suggérant pas la solitude du psalmiste... Je pense que le terme est choisi à dessein. Je suis un *yahid,* déclare le psalmiste, c'est à dire, le membre du *yahad.* Le psalmiste n'est pas isolé. parce qu'il est membre d'un groupe, mais le groupe dont il fait partie est, lui, isolé, séparé du reste de la communauté des fidèles de Dieu», NEHER, l. c., 53-54.

tía un solo corazón, y una sola alma, formando una *koinonía* ejemplar. Esta comunidad de Qumran recibió gran impulso de parte del Maestro de Justicia, pero el largo tiempo de espera apocalíptica le restó adeptos aunque no le faltaran admiradores. Los parajes de Qumran eran como el hogar de la secta y el lugar de reunión, en ocasión de las grandes solemnidades, tanto de los que vivían en los parajes contiguos como de los que estaban esparcidos por Palestina y regiones adyacentes. En el cementerio adherido al edificio central de Qumran se han encontrado esqueletos de mujeres y niños. Su presencia puede explicarse, o bien porque fallecieron con ocasión de una visita al monasterio de Qumran, o porque fueran trasladados allí de otras partes por motivos de devoción [51].

Para incorporarse a la gran familia de Qumran, compuesta de monjes y de simpatizantes —pueden compararse estos últimos a los miembros de nuestras terceras órdenes—, se requerían dos condiciones previas: la conversión o penitencia y el bautismo, que son las mismas que exigirán más tarde San Juan Bautista y los Apóstoles para ingresar en la religión cristiana.

LA PENITENCIA

Todo el que deseaba entrar en la vasta organización de Qumran debía someterse a una conversión (*tesubah*) radical, sincera y definitiva de los errores pasados (1QS, 1, 21-2, 1; 10, 17-11, 9; 3, 9-12; CDC, 1, 5-11). El

---

51. «Und warum sollte es nicht auch Männer und Frauen gegeben haben, die ohne die Bindung an eine Ordensgemeinschaft, mitten en der Welt demselben Ideal lebten...? Innerhalb der allgemeineren 'essenischen' Spiritualitätsbewegung kann man dann der Qumrangemeinchaft eine zentrale Stellung zu erkennen, aber wohl kaum eine Monopolstellung... Dieses 'essenische' Judentum lebte nicht nur in Qumran, in 'Damaskus', sondern mit verschiedenen Lebensformen auch anderswo, in der Heimat und in der Diaspora, in Syrien, Kleinasien und Agypten». METZINGER, A., *Die Handschriftenfunde am Toten Meer und das Neue Testament*, «Biblica», 36 (1955) 476-377. «Ya, allem nach existierte neben einem engeren und allerstrengsten monastischen Zweig von der Art der Qumrangenossenschaft noch eine Art dritten Standes, dritten Ordens, in freiheitlicher organisierten Genossenschaften, in Rahmen des allgemein essenischen Enthaltsamkeitsideals ehelich lebten und auch den Privatbesitz zuliessen». VÖGTLE, ANTON, *Das öffentliche Wirken Jesu auf dem Hintergrund der Qumranbewegung*. Freiburg im Br., 1959, 10. «Du point de vie institutionnel, le groupement essénien de l'époque des Procurateurs semble avoir un caractère assez hybride. A côté des celibataires, surtout ermites, se trouvaient des gens mariés. Remarquons que les tombes de femmes sont situés à la periphérie de la grande nécropole et dans deux petits cimetières isolés («Revue Biblique», 1956, 569-572)». MILIK, *Dix ans*..., l. c., 111. En la segunda fase de Qumran «les partisans de l'ancienne discipline de la pauvreté se retirent pour mener une vie solitaire dans les hurtes et les abris naturels... Un groupe assez important se détache de la communauté de Qumran et essaime en Damascène sans renier pur autant l'inspiration sacerdotale du mouvement et en conservant des relations avec la maison-mère». Idem., l. c., 106-107. De ahí que la palabra *ŷahad* que se encuentra en CDC, 20, 32 puede revestir el sentido de congregación. No parece pues probable lo que dice RABIN (*The Zadokite Document*, Oxford, 1958, 43): «Our passage speaks against Habermann's view (*Eda we Eduth*) that *yahad* denotes one rank of the sects».

mismo Maestro de Justicia es un hombre convertido que se arrepiente de su vida pasada (1QH, 11, 29-34).

La conversión comprende dos actos, a saber, uno negativo que consiste en desandar el camino de perdición,, y otro positivo, convertirse a Dios, a la verdad (1QS, 6, 15), a la Ley de Moisés (1QS, 5, 8). Estos dos actos se expresan en el NT con los verbos *epistrepsein* y *metanoein*. Se debe renunciar a la iniquidad (CDC, 2, 5; 20, 17; 1QS, 5, 13-14; 10, 20), huír del comercio con el impío (CDC, 4, 2; 1QS, 5, 15-16; 6, 15). Antes de ingresar moraban en la casa de perdición, «ahora, con el arrepentimiento, han entrado en la alianza de la conversión» (CDC, 19, 16), en la comunidad de los penitentes (*sby*) de Israel (CDC, 4, 2; 8, 16; 19, 29; 20, 27), en la congregación de los hombres de perfecta santidad (CDC, 20, 2). A causa de su penitencia sincera Dios perdona a los que ingresan en la Nueva Alianza. La gracia divina y el esfuerzo humano han trabajado conjuntamente y han preparado el acto de la conversión. Ante la disposición del hombre que se arrepiente, la gracia divina «purifica al hombre del pecado» (1QS, 11, 10). Una vez en el recto camino no deben torcer ni a la derecha ni a la izquierda, no transgrediendo ningún precepto divino. El aspecto negativo y positivo del acto penitencial aparece en el siguiente fragmento de la *Regla de la Comunidad*: «Tal es la regla para los hombres de la comunidad que han resuelto vivamente convertirse de todo mal y de perseverar en todo lo que Dios ha ordenado, según su beneplácito. Se apartarán de la comunión de los hombres de iniquidad y se obligarán mediante un juramento definitivo a convertirse de todo corazón y de toda su alma a la Ley de Moisés, según lo que Dios ha ordenado y según todo lo que en ella ha revelado a los hijos de Sadoc, los sacerdotes, custodios de su alianza» (5, 1-2; 6, 14-15).

Esta conversión radical es totalmente necesaria por razón de la inminencia de acontecimientos decisivos y de la próxima visita divina, que, por los indicios, está al caer (1QS, 2, 4-8; 4, 18-23; CDC, 1, 2-13). Con ella escaparán los elegidos del exterminio del juicio (1QM, 17, 1-3; CDC, 19, 5; 1QS, 2, 11-18) y del juicio del fuego (1QH, 6, 18).

La conversión a Dios se manifiesta exteriormente con la confesión pública de los pecados. Los sectarios tienen conciencia de que cada uno de ellos ha pecado, como pecaron también sus antepasados al romper los compromisos contraídos por la alianza. «Hemos pecado, hemos sido malos, nosotros y nuestros padres, al obrar contra las prescripciones de la alianza» (CDC, 20, 28-30; 1QS, 1, 21-2, 1). Por efecto de este arrepentimiento «Dios les perdonará y ellos verán su salud por haberse refugiado a la sombra de su santo nombre» (CDC, 20, 34).

La maldición de Dios caerá sobre cuantos osaran entrar en la comunidad sin convertirse interna y sinceramente. «Perezca su espíritu sin re-

misión. La ira de Dios y sus celosos juicios se enciendan contra él para eterno exterminio. Caigan sobre él las maldiciones de esta alianza y que Dios le coloque aparte para su desventura. Que sea arrancado de en medio de los hijos de la luz por haberse apartado de Dios a causa de sus ídolos y de lo que le arrastra al pecado. Que le caiga en suerte la compañía de los eternamente malditos» (1QS, 2, 14-18).

El camino que conduce a la perfecta observancia de la Ley de Moisés se inicia con la conversión y la penitencia. Pero aunque el hombre se convierta, deberá en lo sucesivo esforzarse para no volver a delinquir y deberá luchar y vencer en el combate entablado entre la carne y el espíritu (1QpHab, 9, 2), o entre el espíritu y la carne de pecado (1QS, 11, 9). Porque Dios ha puesto en el hombre dos espíritus para que en ellos camine hasta el momento de la visita: éstos son los espíritus de verdad y de iniquidad. Por el ángel de las tinieblas se ven tentados todos los hijos de justicia, y todos sus pecados, sus iniquidades, sus faltas y las imperfecciones de sus obras son efecto de su dominación» (1QS, 3, 18-19). Así como el inicio de la conversión se logra por la iniciativa de Dios y la cooperación del hombre, así también la perseverancia y la *tahora* se obtienen por una acción divina y humana.

San Juan Bautista empezó su ministerio inculcando la necesidad de la penitencia (*metanoeite*) por ser inminente el advenimiento del reino de los cielos. Esta penitencia supone un cambio radical de pensar y obrar, el abandono del camino seguido hasta ahora (Lc. 3, 10-14) y la obligación de convertirse (*epistrepsein, subh*) a Dios. Esta conversión sincera es indispensable para poder participar de los bienes mesiánicos. Al que se arrepentía administraba Juan el bautismo, mientras el bautizando confesaba sus propios pecados (*exomologoumenoi tas amartias autón,* Mt. 3, 6; Mc. 1, 5). A diferencia de Qumran, se trata aquí de una confesión de las faltas privadas de cada candidato, no de una confesión colectiva, como si se hiciera solidario de los pecados de la nación judáica.

Como en Qumran previene Juan contra una apreciación falsa y mágica del bautismo encareciendo la necesidad de la conversión interna Entre la turba que acudía a él divisó Juan a algunos escribas y fariseos a los que, por no juzgarlos dignos del bautismo por no estar dispuestos a convertirse a Dios de todo corazón, les increpó, diciendo: «Raza de víboras, ¿quién os ha enseñado a huír de la ira que se avecina?» [52]. Y añadía el Bautista que, en vez de alardear de su condición de hijos de Abraham, deben hacer frutos dignos de penitencia (Mt. 3, 7-10; Lc. 3, 7-9). Como en Qumran hace notar San Juan que no basta ser de ascendencia

52. BETZ, O., *Die Proselytentaufe der Qumransekte und die Taufe im Neuen Testament,* «Revue de Qumran», 1 (1958) 223.

judía para salvarse, requeriéndose una decisión y compromiso personales. Qumran y el Bautista representan, a pesar de pequeñas divergencias, movimientos similares de renovación espiritual en vistas a preparar al pueblo para el advenimiento de salvación mesiánica por medio de la conversión íntegra, sincera y definitiva.

ABLUCIONES Y BAUTISMO

En la vida de Qumran cabe distinguir entre las abluciones propiamente dichas, que podían repetirse varias veces al día, y el bautismo. Las purificaciones tenían grande importancia entre los esenios, los cuales se lavaban con agua fría antes de la comida del mediodía (Flavio Josefo, BJ, 2, 8, 5); en el caso de tocar a un miembro de la secta de rango inferior se purificaban como si hubieran estado en contacto con un pagano (BJ, Ibid., 10), haciéndolo tambén una vez satisfechas sus necesidades naturales (Ibid., 13) [53].

Pero además de estas abluciones existían otras a las cuales iba vinculada la pureza interior o del espíritu. Pero para lograr este efecto, era indispensable que el bautizando se obligara con anterioridad a la observancia de todas las prescripciones divinas. Será purificado de todas sus iniquidades el hombre que, previa una sincera conversión, entra por el bautismo a formar parte de la alianza. Pero quien persistiera en la obstinación y se acercare al bautismo, su cuerpo se limpiará materialmente por el agua, pero, en realidad, seguirá interiormente impuro en tanto que siga menospreciando los mandamientos de Dios (1QS, 3, 4-6).

La recepción del bautismo causa efectos saludables, negativos y positivos, a los que lo reciben con espíritu recto y humilde. «Porque el espíritu de la economía de la verdad divina, los caminos del hombre son expiados (*yekupperu*) de todas sus iniquidades a fin de que pueda contemplar la luz de vida (*'or hahayyim*); y por el espíritu santo de la comunidad en su verdad (*uberuah qedosah layyahad ba' amitto*) es purificado (*yithar*) de todos sus pecados; y por el espíritu recto y humilde es expiado su pecado, y por la sumisión de su alma a todos los preceptos

53. Sobre el bautismo en Palestina y entre los esenios, véase: THOMAS, J., *Le Mouvement baptiste en Palestine et en Syrie* (150 av. C-300 p. C.), Gembloux, 1935; DELORME, J., *La pratique du Baptême dans le judaïsme contemporain des origines chrétiennes*, «Lumière et Vie», n. 26 (1956) 165-204; CERFAUX, L., *Le Baptisme des esséniens*, «Recherches de Science Religieuse», 19 (1929) 248-265; MANTEY, J. R., *Baptism in the Dead Sea Manual of Discipline*, «The Review and Expositor», 51 (1954) 522-527; BRANDT, W., *Die jüdischen Baptismen*, Giessen, 1910; KERRIGAN, A., *Animadversiones in Novum Testamentum documentis Qumran illustratum*, «Antonianum», 31 (1956) 51-82; BETZ, O., *Die Proselytentaufe...*, l. c., 213-234.

divinos su carne es purificada (*besaro lehuzzot*) con la aspersión del agua lustral santificándose (*ulehitqaddes*) en las aguas de contrición (*bemey doki*) (LQS, 3, 6-9) [54]. En este texto se habla de los efectos de la recepción del bautismo. Por medio de él se expían los pecados, se purifica el espíritu, se santifica el alma. ¿Por qué medio se obtienen estos efectos? Por el agua y por el espíritu. Dios coopera a la conversión del pecador con el perdón de sus pecados y la renovación del penitente por medio del «espíritu de verdad». Esta doble prenda de la bondad divina aparece unida al rito sagrado de la ablución, que a la manera de los grupos baptistas contemporáneos y de la secta mandea, sin duda más reciente, tenía lugar en «las aguas lustrales» de los «estanques» y de los «ríos» [55]. Estas aguas debían estar limpias y en estado de agitación. «Nadie se purifique en agua sucia o en cantidad inferior a un *marhil* [56], por cada uno. Nadie se purificará con el agua de un vaso o con la que se encuentra en las cavidades de la roca que no llegue a un *marhil* (CDC, 10, 11-13). Estas prescripciones recuerdan los pasajes del Evangelio en que se dice que San Juan bautizada en el río Jordán (Mt. 3, 6), y en Ainón, cerca de Salim, «donde había mucha agua» (Jo. 3, 23). Felipe es bautizado en las aguas corrientes del río (Act. 8, 35-36).

A la acción de las aguas se añade la efusión del espíritu. A este espíritu se atribuye la purificación del hombre, la expiación del pecado, la justificación. A estos aspectos negativos se añaden los siguientes de carácter positivo: Santificación, horror al pecado, fuerza para perseverar en la virtud, marcha hacia la perfección, alegría, ciencia y unión con los ángeles y con Dios [57]. Por este espíritu el hombre es renovado totalmente, tanto que puede hablarse de una «nueva creación».

¿Cuál es el espíritu que recibe el bautizando? En contra de Sjoeberg [58] afirma Carmignac que la expresión hebráica *rwh qwds*, gramaticalmente, puede traducirse por «espíritu santo» o por «Espíritu Santo». Pero

54. Texto en escritura latina en J. COPPENS, *Le don de l'Esprit* (*L'Evangile de Jean. Etudes et problèmes*), Desclée, 1958, 213, que es reproducción del que publicó R. MARCUS en «Journal of Near East Studies», 16 (1957) 24-38: *On the Text of Qumran Manual of Discipline*, I-IX. «Ce passage, on put difficilement le contester, vise l'état présent des membres de la communauté». COPPENS, l. c., 213.

55. 1QS, 3, 4; CDC, 10, 10-13.

56. El *marhil* es una medida de capacidad, según LIEBERMANN, S., *Greek in Jewish Palestine*, 135. Véase VERMES, *Les Manuscrits*, l. c., 176, not.

57. COPPENS, l. c., 213.

58. E. SJÖBERG, *Neuschöpfung in den Toten-Meer-Rollen*, «Studia Theologica», 9 (1956) 131-136. Según él, «le don de l'esprit caractérisait également les membres de la secte de Qumran. Ceux qui en font partie, déclare l'auteur, seront l'objet d'une nouvelle création (1QH 45, 13; 47, 11), qui les associe aux esprits angéliques (1QH, 45, 13; 37. 19-23). Or cette nouvelle création se réaliserait par le don de l'esprit saint. C'est à lui que les Qumraniens attribuent l'origine de leurs privilèges spirituels. L'auteur va jusqu'à dire, semble-t-il, que les écrits de Qumran ne connaissent pas l'existence d'un esprit que Dieu aurait formé en l'homme dès la naissance et qui par conséquent est distinct de cet «esprit saint» dont les textes qumraniens chantent les bienfaits», COPPENS, l. c., 209.

también es posible adoptar la traducción «espíritu de santidad», expresando la influencia santificante de Dios, tal como aparece en el AT [59] Según Carmignac, en los escritos de Qumran, el «espíritu de santidad» en singular, no es presentado nunca como persona y jamás es sujeto de una frase. Este «espíritu de santidad» es paralelo a los otros atributos de Dios: fuerza, gracia, verdad, prudencia, espíritu de rectitud, inteligencia. Los textos de Qumran excluyen toda asimilación entre el espíritu de santidad de que ellos hablan y el Espíritu Santo de la revelación cristiana. Monoteístas acérrimos y plenamente convencidos de la trascendencia divina, los esenios de Qumran no tenían ninguna noción de la Santísima Trinidad, no adorando más que a un solo Dios [60]. Sostiene Nötscher que las expresiones «espíritu santo» y «espíritu de verdad» significan casi lo mismo en cuanto a su esencia y en su acción; los dos se oponen al espíritu de impureza y de iniquidad. Mientras el hombre vive en este mundo se halla influenciado por estos dos espíritus opuestos [61]. Para Coppens, el texto de 1QS, 3, 6-8, invita a relacionar la efusión del espíritu con un acto ritual. Sería falso, dice él, reducir la efusión del espíritu a una conversión puramente interior, llevada a término únicamente en el plan sicológico, con exclusion de toda intervención de una potencia divina. Sin embargo, no puede hablarse de un rito sacramental del espíritu, tal como el cristianismo primitivo lo ha concebido. Las aguas lustrales provocan y manifiestan acaso la contrición, la penitencia, la conversión del corazón. Poseerían la condición *sine qua non* requerida para la agregación a la comunidad y a la recepción de un influjo purificador y santificador del Espíritu divino [62]. En resumen, si los sectarios al hablar de la efusión del espíritu santo no pensaban en la tercera persona de la Santísima Trinidad, creían, sin embargo, que, simultáneamente, con la

59. Textos en COPPENS, l. c., 220.
60. *Le Docteur de Justice et Jésus-Christ*, l. c.
61. *Geist und Geister in den Texten von Qumran* (*Mélanges bibliques rédigés en honneur de André Robert*), Paris, 1957, 305-315.
62. L. c., 217-218. Para Coppens se trata de abluciones puramente rituales de las cuales pueden beneficiarse los que se han convertido. «Von daher legt sich die Vermutung nahe dass die Mahnung, 1QS, 3, 4-9, an den Mann gerichtet ist, der in die Sekte eintrit, und nich etwa an die Vollmitglieder, die durch Yahre hindurch im Dienst der Wahrheit erprob sind». O BETZ, *Die Proselytentaufe in der Qumransekte und im Neuen Testament*, «Revüe de Qumran», 1 (1959) 218. «Es geht in 1QS, 3, 4-9 nicht um die Vorbereitung auf ein Ritual, sondern und die Bereinigung der Vergangenheit und nicht zuerst um die Reinigung von äusseren Schmutz, sondern um die Tilgung von Sünden und Verfehlungen, mit denen die Seele durch das Verkehrte Leben ausserhalb der Sekte befleckt ist. Di Waschung des «Willigen» ist Zeichen der bussfertigen Bereitschaft zum neuen Leben im Geist und in der Wahrheit; sie gleich der Busstaufe, die Joahnnes der Täufer spendet». *Ibid.*, 218. En cuanto a la purificación, dice Betz: «Die innire Reinigung beginnt nach Ansicht der Sekte dann, wenn man sich ihrer Gemeinschaft auschliesst... Mi diesem Bad wird nicht etwa der Geist Gottes "empfangen", obwohl er die innire Reinigung bewirkt. Der Geist ist an das Wort gebunden, er ist wie die Wahrheit in der Satzung der Sekte gleichsamt investiert und läutert den Geist des Menschen, der dem Gebot gehorcht». L. c., 217.

acción de las aguas lustrales, intervenía Dios positivamente para no solamente perdonar los pecados, sino para otorgar su gracia y amistad al bautizando. Con este bautismo en agua y en espíritu el candidato quedaba incorporado a la gran familia de Qumran.

Hemos hablado anteriormente de un género de vida más rígido al cual se sujetaban algunos miembros de Qumran, al menos en cierto período de su subsistencia. Eran éstos los que se obligaban a mayor perfección. ¿Tenían ellos a su disposición un lugar reservado, conteniendo aguas conceptuadas como más puras, en donde se purificaban? Algunos textos hablan del bautismo de los perfectos. «Que el impío no se acerque a las aguas para participar de la purificación de los hombres santos» (1QS, 5, 13). «Que el novicio no se acerque a la purificación de los grandes hasta que no sea examinado» (1QS, 6, 16-17). En caso de que alguno de los perfectos sea infiel a las obligaciones contraídas, «que sea separado el culpable de la purificación de los grandes durante un año» (1QS, 6, 25; 7, 3. 16. 19; 8, 17. 24). Según Flavio Josefo, el bautismo que debía recibir el novicio esenio antes de participar en el banquete de la secta tenía un valor especial, y sus aguas se consideraban más puras (*kazarotera ton pros agneian udaton* (BJ, 2, 8, 138).

En el *Manual de Disciplina* se ordena que el novicio, al terminar su primer año de noviciado, «y probado su espíritu y sus obras», participe en las abluciones o purificaciones de los grandes. En este bautismo de los perfectos era acaso mayor la intervención que se concedía al espíritu y más eficaz y visible su acción sobre los bautizandos, pudiéndose considerar como una preparación inmediata al bautismo con sólo el espíritu que debía recibirse en los tiempos que Dios ha prefijado para su visita.

EL BAUTISMO ESCATOLOGICO

Para los últimos tiempos se esperaba un bautismo más espiritual, como se desprende del siguiente texto de 1QS, 4, 20-22: «Entonces Dios purificará por su verdad (*ba' amitto*) todas las obras del hombre y limpiará el cuerpo del hombre extirpando todo espíritu de iniquidad del interior de su carne, purificándolo por el espíritu de santidad (*beruah qodes*) de todos los actos de iniquidad. Derramará sobre él el espíritu de verdad (*ruah 'emet*), como agua que lava las inmundicias de todas las abominaciones de la mentira y del encenegamiento en el espíritu de inmundicia (*beruah niddah*), con el fin de instruir a los justos en la ciencia del altísimo (*le habin yesarim beda' at 'elyon*) y en la sabiduría de los hijos de los cielos (*wehokmat beney samaim*), para hacer clarividentes a los perfectos del

camino (*lehaskil temimey derek*). A ellos ha escogido Dios para una alianza eterna y a ellos está reservada toda la gloria del hombre [63].

El texto mencionado nos habla de una purificación que se efectuará «al fin de los tiempos» (1QS, 4, 16. 19. 26), en el tiempo de la visita (1QS, 3, 18; 4, 6. 11. 18-19. 26), en que Dios pondrá término a la existencia del espíritu de iniquidad. Con el primer bautismo no se extingue este espíritu, que sigue acompañando al hombre hasta el día del juicio inevitable. Entonces, Dios, por la efusión del espíritu de verdad, purificará definitivamente las obras del hombre, extirpando el espíritu de iniquidad. Los malos serán entonces castigados (1QpHAb, 13, 2-4), pero los buenos recibirán su recompensa, juntamente con una fuerza para vivir según los mandamientos de Dios (1QH, 12, 12-16).

Como efectos positivos de esta efusión se señala en el texto mencionado la instrucción de los que la reciben en la ciencia del Altísimo, en la sabiduría de los hijos de Dios, o sea, de los ángeles. No se dice que esta efusión vaya acompañada de la aspersión del agua lustral. La efusión del espíritu hace santos a los que lo reciben (CDC, 5, 11; 7, 4; 9, 3). Les procura la inteligencia y un bienestar eterno (1QS, 2, 4), la «vida eterna» (1QS, 4, 7), y les hace partícipes de la asamblea de los ejércitos eternos y de los espíritus de santidad» (1QH, 11, 13).

Esta efusión tendrá lugar al fin de los tiempos. ¿Qué se entiende en Qumran por esta expresión? Según los *pescherim* hallados en Qumran, los últimos tiempos coinciden con los acontecimientos de los cuales la misma comunidad qumránica es el centro. Como en Qumran, también el carácter central del Nuevo Testamento se pone en la afirmación de la presencia o realización de lo que el AT. presentaba como una cosa de los últimos tiempos. Según Helliger [64], el mensaje profético tiene un contenido escatológico; esta escatología es realizada en el presente. Para el autor del *Manual de Disciplina* los últimos tiempos apenas han empezado. Uno de los acontecimientos centrales de estos tiempos últimos será la fundación de la comunidad, que entrará entonces en una nueva fase: «Cuando estas cosas sucedan en Israel el consejo de la Comunidad será establecido como una planta eterna, casa de santidad, para Israel, fundamento santo, piedra angular preciosa, no vacilarán sus cimientos ni se moverán de su lugar» (1QS, 8, 4-8).

El bautismo en el espíritu tendrá, pues, lugar en los últimos tiempos,

---

63. Texto y transcripción en letras latinas en COPPENS, l. c., 213.
64. *Studien zum Habakuk-Kommentar vom Totem Meer*, l. c., 150; DANIELOU, J., *Eschatologie sadocite et Eschatologie chrétienne* (Coll. de Strasburg), 111-125; DELCOR, M., *L'eschatologie des Documents de Khirbet Qumran*, «Revue des Sciences Religieuses», 26 (1952) 363-386; VERMES, G., *A propos des commentaires bibliques découverts à Qumran*. «Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse», 35 (1955) 95-103.

es decir, en aquéllos días no lejanos del triunfo del nuevo Israel sobre el imperio de Belial y de la iniquidad. Este bautismo no se dará indistintamente a todos. Unicamente tendrán derecho a él los perfectos, los santos, los grandes, aquellos que a pesar de alargarse los últimos tiempos, no se han dejado vencer por el cansancio (1QpHAb, 7, 10-12).

En el mencionado texto de 1QS, 4, 20-22, se enumeran los efectos del bautismo escatológico, señalándose la purificación total, la instrucción en la ciencia del Altísimo y en la sabiduría de los hijos de los cielos. En Joel 3, 1-5, se habla de la efusión del espíritu al fin de los tiempos. Este texto es citado y considerado por la primera comunidad cristiana en el sentido de que su contenido se realizará el día de Pentecostés. En este texto se habla de la efusión del espíritu profético. Según el AT, el Mesías será el profeta (Deut. 18, 15. 18) y los que le permanezcan fieles serán un *pueblo de profetas* (Núm. 11. 29; Is. 59, 21;Joel, 2, 28-29; Act. 2, 1-21, 3, 25; 10, 44-47; 125, 3, 13n.; CDC, 7, 3-4).

Para preparar los últimos acontecimientos, ¿no será necesario elevarse a la condición profética formándose en la escuela del profetismo de otro tiempo? En Qumran se tenía en gran estima a los profetas; los sectarios se nutrían de sus escritos (CDC, 7, 12-18), asimilaban su lenguaje, se impregnaban de su doctrina. La atracción del profetismo antiguo sobre los grupos mesiánicos del judaísmo palestiniano encuentra su expresión en la tendencia singular a actualizar, hasta en sus formas, la experiencia y el mensaje proféticos [65]. Con la efusión del espíritu recibirán los santos la ciencia del Altísimo y la sabiduría de los ángeles, que poseían los profetas (I Cor. 13, 2), que hablaron por el espíritu santo de Dios (1QS, 8, 16). Pero, además, esta efusión dará a conocer algo que no sabían los profetas, a saber, la realización en el tiempo de un mensaje profético proyectado genéricamente hacia los últimos tiempos. «Dios mandó a Habacuc, se lee en el *pescher* a su libro, que escribiera lo que sucederá al fin de los tiempos, pero no le dió a conocer el fin de los tiempos. Fue al Maestro de Justicia a quien Dios hizo conocer todos los misterios de las palabras de sus servidores los profetas» (1QpHAB, 7, 1-5; 2, 56).

---

65. SCHMITT, *Les écrits du Nouveau Testament*..., «Revue des Sciences Religieuses», 30 (1956) 56, quien dice: «Le salut final aura pour premier aspect le règne à nouveau de l'Esprit prophétique (C. I Macc. 4, 45; 14, 41; 1QS, 9, 11; *Testament de Benjamin*, 8, 2; PHILON D'ALEXANDRIE, *Des lois spéciales*, 1, 65; à rapprocher I Cor. 14, 5...). Le Messie sera *Le Prophète* (Deut. 18, 15, 16; à rapprocher Math. 16, 14 par.; Joh. 6, 14 par.; Act. 3, 22 par...). Ses fidèles seront un «peuple de prophètes». Según Coppens, L'esprit Joannique est prophétique». *Le Don de l'Esprit*, l. c., 222. Según DELORME, J., (*La pratique du baptême dans le judaïsme contemporain des origines chrétiennes*, «Lumière et Vie», 1956, 40-41: «Ce texte (1QS, 4, 18-23), exprime clairement l'attente d'une effusion de l'esprit de sainteté à la fin des temps, et on la compare à une ablution d'eaux lustrales. Comment ne pas penser au Baptême dans l'Esprit-Saint, qu'annoncera Jean-Baptiste?».

3

Dios tiene sus misterios que serán revelados al fin de los tiempos, en que los perfectos podrán beneficiarse de la ciencia de los ángeles. Los misterios de Dios son revelados a los sacerdotes, que disponen de una ciencia especial obtenida por revelación (1QS, 5, 9). Se dan también a conocer a los doce o quince miembros del consejo de la Comunidad (1QS, 8, 1); al Maskil (1QS, 3, 13; 9, 12-19; 1QpH. 10, 4-9), al hombre entendido, al instructor, al hombre que busca. No serán escondidos a los candidatos, una vez superados los años de noviciado, los misterios de Dios sobre la secta y sobre el mundo [66]. También los escritos proféticos tienen sus misterios a cuyo estudio se dedicaba Daniel (9, 2). El Maestro de Justicia recibió la ciencia necesaria para interpretar estos misterios. «Los últimos tiempos son más largos de lo que habían creído los profetas, porque los misterios de Dios son maravillosos» (1QpHAB, 7, 7-8). El Maestro de Justicia dispone de una ciencia que completa la revelación profética. Con sólo el estudio no pueden desvelarse los misterios encerrados en los libros proféticos. Dios ha dado al Maestro de Justicia y a los jefes espirituales de Qumran una iluminación cuya existencia y sus efectos conocemos por los *pescharim*. En realidad, estos escritos son revelaciones. No pretende el *pescher* ser una explicación o explicitación del texto profético. Trátase de una nueva revelación añadida al texto mismo. La Nueva Alianza tenía la certeza de que su fundador, el Maestro de Justicia, podía declarar abierta la era de los últimos tiempos, que podía revelar el plan de Dios y dar a conocer los secretos de las palabras de los profetas. La autoridad constituída, que subsistirá después de la muerte del Maestro, ejercida por los sacerdotes, el consejo de la comunidad, el Maskil, se beneficiará de su carisma [67]. La ciencia que otorga el Espíritu

---

66. RIGAUX, B., *Révélation des Mystères et perfection à Qumran et dans le Nouveau Testament*, «New Testament Studies», 4 (1958) 243. Sobre el problema del conocimiento en Qumran, entre otros, ver: DAVIES, W. D., «Knowledge», *in the Dead Sea Scrolls and Math.* 11, 25-30, «Harvard Theological Review», 46 (1953) 113-139; SCHUBERT, K., *Der gegenwärtige Stand der Erforschung der in Palästina neu gefundenen hebräischen Handschriften.* 25. *Der Sektenkanon von En Feschka und die Anfänge der jüdischen Gnosis*, «Theologische Literatur Zeitung», 78 (1953) col. 495-506; Bo REICKE, *Traces of Gnosticism in the Dead Sea Scrolls?*, «New Testament Studies», 1 (1954) 137-141; SCHOEPS, H. J., *Das Gnostische Judentum in Dead Sea Scrolls*, «Zeitschrift für Religion-und Geistesgeschichte», 6 (1954) 1-14; 276-279; VOGT, E., «Mysteria», *in textibus Qumran*, «Biblica», 37 (1956) 247-257.

67. Es importante el siguiente comentario de Davies al texto de 1QS, 4, 18-23: «Here God possesses knowledge of the future —the period of wrongdoing is set by Him and the season of visitation. This knowledge of the *eschaton* which God possesses, He imparts to the upright of way, so that the knowledge they possess enables them also to have understanding of the events of the *eschaton*... Te *gnosis* which will mark he final time will be the understanding of the events of the *esjaton*... The gnosis which will mark the final time will be the understanding all the things which will happen, i. e. it is an eschatological knowledge not only in the sense that it belongs to the final time, but in the sense that it gives insight into the meaning of the events of the time. This kind of knowlegde is always the mark of the rue members of the community. They are not

da la certeza de que los últimos tiempos han llegado y que los acontecimientos actuales son el cumplimiento de los misterios confiados a los profetas.

EL BAUTISMO EN ESPIRITU EL DIA DE PENTECOSTES

Los dirigentes de Qumran, que se beneficiaban de manera limitada de una revelación para la interpretación de los misterios divinos y proféticos, esperaban el bautismo escatológico con el fin de recibir del «espíritu de verdad», la ciencia del Altísimo y entrar en comunidad con los ángeles de cuya sabiduría serían partícipes. Nunca en Qumran cupo a nadie el honor de poder decir que la efusión escatológica del Espíritu habíase efectuado, inaugurándose con ello los últimos tiempos, que suponían una nueva creación, un cielo nuevo y una tierra nueva. Lo que no fue dado a anunciar a los videntes de Qumran lo hizo solemnemente San Pedro en el día de Pentecostés, rodeado de los once apóstoles (Act. 2, 14).

Los efectos de la efusión del espíritu de que se habla en 1QS, 4, 20-22, tuvieron lugar el día de Pentecostés al descender el Espíritu Santo sobre el colegio apostólico. Jesucristo dijo a los Apóstoles que «El Espíritu Santo, que el Padre enviará en mi nombre, ése os lo enseñará todo (διδάξαι πάντα Jo. 14, 16. 26). Según Jo. 16, 11 ss., la venida del Espíritu Santo pondrá en evidencia la condenación fulminada contra Satanás y contra todos los que le siguen, y continúa: «Todavía muchas cosas tengo que deciros, mas no las podéis sobrellevar ahora, mas cuando viniere El, el Espíritu de verdad (τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας) os guiará en el camino de la verdad integral (ὁδηγήσει ὑμᾶς ἐν τῇ ἀληθείᾳ πάσῃ) y os anunciará el porvenir (τὰ ἐρχόμενα ἀναγγελεῖ ὑμῖν) Esta misma promesa les hace poco antes de la Ascensión, cuando a la pregunta que le hicieron los Apóstoles de si restablecería ahora el reino de Israel, contestó: «No estáis capacitados (οὐχ ὑμῶν ἐστιν γνῶναι) para conocer los tiempos que el Padre ha fijado en virtud de su poder soberano» (Act. 1, 4), ordenándoles a continuación que no se ausentaran de Jerusalén, porque, «como Juan bautizó en agua, vosotros seréis bautizados en el Espíritu Santo de aquí a no muchos días» (1, 5).

Esperando este acontecimiento, se encerraron los Apóstoles en la habitación superior, donde tenían su alojamiento (o donde se reunían habitualmente). Todos ellos perseveraban en la oración unánimemente, junto con las mujeres y María, la Madre de Jesús, y con sus hermanos» (1, 13-14). «Estando todos juntos (el grupo de gentes de que se habló 1, 13-14), en

---

to take a single step outside any of the works of God (but to accomplish them) in their time» (CDC, 8, 4). L. c., 125.

el mismo lugar, aparecieron como divididas lenguas de fuego que se posaron sobre cada uno de ellos, quedando todos llenos del Espíritu Santo». Para adoctrinar a la muchedumbre, explicó San Pedro que «esto es lo dicho por el profeta Joel: "Y sucederá en los últimos días que derramaré mi espíritu sobre toda carne y profetizarán vuestros hijos y vuestras hijas"» (Joel. 3, 1-5). La muchedumbre comprendió que los últimos tiempos habían comenzado ya, y pidieron a Pedro les indicara qué tenían que hacer, a los que contestó: «arrepentíos (*metanoésate*) y bautizaos en el nombre de Jesucristo para remisión de vuestros pecados, y recibiréis el don del Espíritu Santo» (Act. 2, 37-38). Y les exhortaba, diciendo: «Salváos de esta generación descarriada» (2, 40).

Como consecuencia del milagro y de las palabras de Pedro, unas tres mil almas se convirtieron y recibieron el bautismo. «Perseveraban en oír las enseñanzas de los Apóstoles, *en te koinonía,* en la fracción del pan y en la oración» (Act. 2, 42). «Y todos los que creían vivían unidos, teniendo todos sus bienes en común... Todos acordes acudían con asiduidad al Templo, partían el pan en las casas y tomaban su alimento con alegría y sencillez de corazón, alabando a Dios en medio del general favor del pueblo» (Act. 2, 44-47).

La finalidad de Qumran es procurar la perfección de sus adeptos, o sea, de los que caminan por el camino perfecto (1QS, 8, 1). La perfección del camino consiste ante todo en guardar los mandamientos, en ajustar la conducta a la voluntad divina. En el mismo sentido Jesucristo decía: «Si me amáreis guardaréis mis mandamientos» (Jo. 13, 15). En Qumran, la idea de perfección se halla vinculada a un mejor conocimiento: «Comportarse de manera perfecta ante El (Dios) según lo que ha sido revelado para los tiempos determinados de sus testimonios» (1QS, 1, 8). Los instructores de Qumran deben enseñar a los *neaniskois,* a los candidatos, los misterios maravillosos y la verdad «para que se comporten perfectamente uno con otro en todo lo que les ha sido revelado» (1QS, 9, 18-19). La perfección, pues, sólo puede adquirirse mediante una revelación, un conocimiento de los misterios y una revelación de la Ley. Ahora bien, el espíritu de verdad, además de purificar, dará a conocer la ciencia del Altísimo y la sabiduría de los ángeles. Por la efusión del Espíritu se obtiene el conocimiento de los misterios de Dios y de los misterios de los profetas. Dios posee la ciencia del futuro. Esta ciencia del *esjatón* que Dios posee la revela a los «perfectos del camino» (1QS, 4, 22), de tal manera que los capacita para comprender los acontecimientos de los últimos tiempos (*esjatón*). En 1QS, se habla de los «misterios de la gnosis» (4, 6), de la «gnosis verdadera» (9, 17), que se comunicará solamente a los que eligen el camino» (9, 18). Estos tales serán instruídos en los misterios maravillosos

y verídicos» (9, 18) [68]. Los primeros cristianos se llamaban «los del camino», o «los que seguían el camino de Dios». Decía San Pablo al procurador Félix: «Por tanto, yo te confieso esto, que según el Camino, que ellos llaman secta... creyendo todo cuanto es conforme a la ley y cuanto está escrito en los profetas» (Act. 24, 14).

Los misterios de Dios y de los profetas han sido escondidos a los sabios y a los hábiles y han sido revelados a los pequeños (Mat. 11, 25). Los fariseos y sus doctores no conocieron lo que fue dado a conocer a los Apóstoles, a quienes la plenitud de la verdad les será revelada por el Espíritu Santo. La efusión del Espíritu dióles fuerza para predicar a Cristo (Act. 1. 8; 2, 32; 4, 31; y 5, 32) y les afianzó en el conocimiento de «los tiempos y de los momentos» (χρόνος καὶ καιρός). Gracias a esta ciencia recibida, pudo San Pedro anunciar que el fenómeno de hablar lenguas extranjeras no obedecía al estado de embriaguez de los beneficiarios, sino a que el milagro obrado era «lo dicho por el profeta Joel» (Act. 2, 16). Por esta ciencia conoció «los secretos del reino», que antes de la efusión del Espíritu no podía comprender totalmente (Jo. 16, 11). Supo San Pedro que los tiempos mesiánicos se habían inaugurado con la venida del Espíritu y no por la segunda venida del Señor. La ciencia del futuro que no tenía Joel fue dada a Pedro. Por esta ciencia sabe que el profeta Joel se refería a este momento histórico cuando escribía que el Espíritu de Yahvé se derramará abundantemente en los últimos tiempos; que el don de profecía debía volver a Israel; que la salvación debía llegar a todos los hombres que invocaran el nombre de Cristo resucitado (Act. 2, 16). El profeta había también predicado la creación de un grupo selecto de siervos de Dios, que, llenos del Espíritu Santo, constituirían «el reducido resto de Israel» (Act. 6, 7; 9. 31; 12, 24), la verdadera comunidad mesiánica [69].

---

68. «La révélation des mystères de Dieu et des mystères des paroles prophétiques constituait dons la base de la vie nouvelle à Qumran. La nouvelle alliance..., était née de la certitude que le Fondateur pouvait déclarer ouverte l'ère des derniers temps, qu'il pouvait révéler le plan de Dieu et faire connaitre les secrets des paroles prophétiques, que l'autorité constituée et qui subsistirai après lui, les prêtres, le Grand Conseil, le Maskil, bénificieraient de son charisme... Sa science lui venait finalement de l'esprit». RIGAUX, l. c., 247-248. «Als die vollkommen Waldelnden besitzen sie die Einsicht, die nach Daniel 12, 10 den Geläuterten der Endzeit verheissen ist. Auch bei der endzeitlichen Taufe wird das Reinigunsmittel des Geistes dem der Wahrheit parallel gesetz, denn auch jezt noch geht es um die rechte Erkenntnis und den Vollkommen wandel». BETZ, l. c., 120. En cuanto a la idea del camino, dice VERNON McCasland, S. (*The way*, «Journal of Biblical Literature», 77 (1958 230): «We conclude therefore that the way as a designation of Christianity was derived from Is. 40, 3, and that it is an abbreviated form of «the Way of the Lord»; that the idiom *haderek* was used in a similar sense by Qumran as a designation of its life; that christians probably derived the idiom ultimately from Qumran; and that the agent of the transmission was John the Baptist».

69. «L'Apôtre Pierre, dans les discours qu'il prononça après Pentecôte (Act.2, 16) voit parellélement, en se référant à Joel III, 1 à 5, dans l'effusion du Saint Esprit sur la communauté, un signe que les «derniers jours» ont commencé Act. 1, 6, établit, également un rapport entre le Saint-Esprit et la fin des temps». *L'Eschatologie des do-*

El nuevo Israel ha nacido por el fuego del Espíritu, y Pedro y los Apóstoles son los profetas del mismo. Por la efusión del Espíritu fueron instruídos en la ciencia del Altísimo: («El Espíritu de verdad os guiará en el camino de la verdad integral», Jo. 16, 11), desapareciendo sus prejuicios judaicos y comprendiendo perfectamente la verdad del Evangelio. San Pablo se maravillaba de la autoridad de que gozaban los Apóstoles de Jerusalén en contraste con su valor personal (Gál. 2, 6; Act. 4, 13). En los primeros capítulos de los Actos aparecen ellos como los maestros de la doctrina e imponen su catequesis a la comunidad. La sección de Act. 2, 41-5, 42, es el único lugar en que aparece la fórmula técnica, «la enseñanza de los Apóstoles», y en donde se habla de la importancia que se concedía a esta enseñanza (2, 42; 5, 28; 4, 2. 8; 5, 21. 28, 42) [70].

Como en Qumran, el bautismo en el Espíritu Santo se hace con la infusión de este Espíritu sin necesidad de agua, aunque su acción purificadora, se compara al «agua que lava». Como en Qumran, también en la Iglesia primitiva se llamaba a este bautismo «εν πνεύματι 'Αγίω» (Mc. 1, 8; Jo. 1, 26; Act. 1, 5; 11, 16; 19, 2 ss.), porque se infunde el Espíritu Santo. En los escritos neotestamentarios se llama además bautismo «Εν Πνεύματι 'Αγίῳ καὶ πυρί» (Mt. 3, 11; Lc. 3, 16; Act. 2, 3), porque con esta infusión «se extirpa todo espíritu de iniquidad del interior de su carne» (1QS, 4, 21). Según Jo. 16, 11, la venida del Espíritu pondrá en evidencia el exterminio y condenación del Príncipe de este mundo.

Los beneficiarios de este bautismo escatológico son los componentes del grupo mencionado en Act. 1, 13-14. Los otros, los simples fieles, reciben el bautismo en agua y en el Espíritu Santo, bautismo que en adelante recibirán los que desean agregarse a la comunidad. Por el texto de los dos primeros capítulos del libro de los Actos aparece que, además del grupo constituído por los Apóstoles, existía otro, de un rango y categoría inferior, a cuyos componentes llama San Pedro «hermanos» (Act. 1, 15-16; 11, 1; 12, 17; 21, 17-18). Los hermanos reunidos para la elección de Matías eran unos ciento veinte, a los que correspondía, en conformidad con la organización comunitaria de Qumran, un Apóstol para diez hermanos [71].

Se han querido encontrar en la narración del primer Pentecostés cristiano reminiscencias y alusiones a la fiesta de la alianza en Qumran y a una tradición rabínica sobre la teofanía del Sinaí. En efecto, dice Betz [72],

---

cuments de Khirbet Qumran, l. c., 372, not. 2; VAN IMSCHOOT, *Baptême d'eau et baptême d'Esprit Saint*, «Ephemerides Theologicae Lovanienses», 13 (1936) 663-664.

70. CERFAUX, L., *La première communauté chrétienne à Jerusalem*, «Recuil Cerfaux», II, Gembloux, 1954, 147. Véase del mismo: *La composition de la première partie du Livre des Actes*; ibid. 63-91; *Simples réflexion à propos de l'exégèse apostolique*; ibid., 189-217.

71. MILIK, *Dix ans...*, l. c., 65.

72. L. c. 227. «Une exegèse attribué à Sevére d'Antioche développe un parallel exact entre la théofanie du Cénacle et celle du Sinaï» (CRAMER, *Catena in Acta S. S. Apos-*

en Qumran se celebraba la fiesta de Pentecostés como día señalado para la recepción de nuevos candidatos y la renovación de sus promesas por parte de los profesos (1QS, cap. 1-3). Los beneficiarios del bautismo en el Espíritu Santo el día de Pentecostés proclamaron las grandezas de Dios (Act. 2, 11; Deut. 11, 2; Ps. 71, 19). En Qumran, mientras duraba el bautismo de los candidatos se proclamaban las grandezas divinas (1QS, 18-20). En Act. 2, 2 ss., se describe una grandiosa teofanía, que recuerda en algunos detalles la del Ex. 19, 16-18; 20, 18). En una tradición rabínica sobre la teofanía del Sinaí, se dice que la ley fue proclamada en setenta lenguas de manera que los setenta pueblos de la tierra pudieron escucharla en su propia lengua. Solamente Israel prestó atención y fue el único pueblo que se comprometió a observarla. Por su estado fragmentario no es posible determinar la naturaleza y alcance de la liturgia de las tres lenguas de fuego, de que se habla en un fragmento de Qumran (QCI) [73].

Puntos de coincidencia vemos entre el bautismo de Pentecostés y el bautismo escatológico en Qumran. En ambos se trata de una efusión del Espíritu Santo que tendrá lugar en los últimos días y de la cual se beneficiarán únicamente los perfectos. Los efectos inmediatos de este bautismo consisten, según Qumran, en la purificación definitiva de todas las abominaciones de la iniquidad y en la adquisición de la ciencia del Altísimo, y sabiduría de los ángeles. En el relato de San Lucas no se menciona explícitamente el primer efecto, pero la aparición de las lenguas de fuego da a entender que el Espíritu purificaba a los que lo recibían. Por efecto de este bautismo los Apóstoles conocieron los misterios de Dios y de los profetas. La venida del Espíritu Santo confirma el inicio de la nueva era mesiánica. La Iglesia se consideraba como el verdadero «resto» de Israel (Rom. 9, 27), y heredera de las promesas mesiánicas hechas al pueblo escogido (Mt. 3, 9; Rom. 9, 6-8; Gal. 6, 16; I Cor. 10, 18).

Sin embargo, son profundas las diferencias entre el bautismo escatológico de Qumran y la venida del Espíritu Santo sobre los Apóstoles. En los Actos el momento profético prevalece sobre el sacerdotal; la efusión del Espíritu se inspira en Joel, 3, 1-3, en vez de Ezech. 36, 25-27, por lo cual en el fondo de los hechos aparece más la acción vigorizadora del Espíritu (λήμφεσθε δύναμιν επελθόντος τοῦ ἁγίου πνεύματος) para oponerse al espíritu de la iniquidad que la acción purificadora de los pecados pasados. En los Actos no se habla de que los Apóstoles recibieran la sabiduría de los ángeles, como en Qumran. La acción del Espíritu en Qumran se com-

---

tolorum, Oxford, 1838) «...Ce parallèle entre le Sinaï et le Cénacle se reccommendait depuis que les juifs commémoraient à la Pentecôte la promulgation de la Loi». L. CERFAUX, *Le symbolisme attaché au miracle des langues*, «Ephemerides Theologicae Lovanienses», 13 (1936) 258-259.

73. *Qumran Cave* I, 130.

para a la del agua «que purifica»; en los Actos son las lenguas como de fuego que posan sobre cada uno de los beneficiarios. En los Actos es el Hijo que ruega al Padre para que mande el Espíritu Santo. En el texto de Joel se predicen transformaciones cósmicas, que faltan en Qumran. Otra diferencia esencial radica en que, mientras en los Actos desciende el Espíritu Santo, tercera persona de la Santísima Trinidad, en Qumran la palabra «espíritu» designa una acción de Dios que obra la santificación, que revela los misterios al hombre, que le impulsa a proclamar las maravillosas obras de Dios en la historia de la salvación. La palabra «espíritu» en Qumran se debe escribir en minúscula [74]. Si entre Qumran y el bautismo de Pentecostés hay semejanza de fórmulas, no existe, sin embargo, identidad de contenido.

En los Actos da testimonio San Pedro, en nombre de los doce (Act. 2, 14), de que la era mesiánica ha empezado ya. Por lo mismo, quien quiera salvarse «de esta generación descarriada» (Act. 2, 40), debe ingresar en el nuevo Israel, en la nueva alianza. Los medios para entrar eran la conversión, el arrepentimiento. «Arrepentíos (metanoésate), les decía San Pedro, y bautizáos en el nombre de Jesucristo para remisión de vuestros pecados, y recibiréis el don del Espíritu Santo» (Act. 2, 37-38). La conversión y el arrepentimiento debían preceder al bautismo (Act. 3, 19; 3, 26; 5, 31; 10, 43; 13, 38).

En los Actos hallamos las tres clases de bautismo que hemos encontrado en Qumran. San Juan Bautista administraba un bautismo *en agua,* rito que solamente pretendía ser una señal externa de purificación del espíritu. Este bautismo del Precursor fue desapareciendo poco a poco (Act. 11, 16; 13, 24; 18, 25; 19, 4), suplantado por otro bautismo con el cual estaba vinculada la remisión de los pecados y la efusión del Espíritu Santo (Act. 2, 38. 41; 8, 12. 38; 9, 18; 10, 48; 16, 15; 18, 8; 19, 5). En este bautismo hacíase una profesión de fe en Cristo que tomaba posesión de los que, desde este momento, se incorporaban a su reino. Antes de este bautismo precedía una instrucción preparatoria, muy breve en un principio y que puede ser un eco de la que se tenía en Qumran (1QS, 3, 4-9). Según el *Manual de Disciplina,* el que deseaba entrar en la comunidad debía someterse a la instrucción por espacio de un año; en caso de ser

74. CARMIGNAC, *Le Maître de Justice et Jésus-Christ,* l. c., 46.
«Towards the beginning of New Testament times the sectaries of Qumran were convinced, that they possessed the Spirit, who conferred on them insight into divine secrets, purification from their sins and the ability to live a new life according to God's will (1QH, 4, 97; 7, 6; 9, 32; 12, 1). But there is no evidence to prove that they regarded these endowments as the fulfilment of the oracle of Joel. Indeed their narrow exclusivism contrasts unfavourably with the visions of the prophet himself, which, though strongly particularist, embrace *all* Israelites». A. KERRIGAN, *The sensus plenior of Joel, III,* 1-5 *in Act. II,* 14-36, en «Sacra Pagina». vol. 2, 313.

aprobado, se le admitía al baño ritual, siendo «su carne purificada con la aspersión del agua lustral, santificándose en las aguas de contrición» (3, 6-9; 6, 13-20).

«El *Sitz im Leben* de la primera liturgia cristiana, debe buscarse preferentemente en las costumbres cultuales de las comunidades judías de tendencia eseniana... Que el bautismo cristiano esté en relación con las costumbres judías, es cosa cierta» [75]. Sin embargo, no es posible definir en qué medida la iglesia judío-cristiana de Jerusalén ha sido influenciada por los ritos bautismales de Qumran. Puede darse que la dependencia sea tan sólo indirecta, a través de San Juan Bautista, que tuvo ciertamente contacto, al menos en los primeros años de su vida, con la comunidad de Qumran. Pero, por otra parte, llama la atención la claridad con que en los dos primeros capítulos del libro de los Actos se alude a los tres bautismos o lustraciones de que se habla en Qumran: simple aspersión con el agua lustral, bautismo en agua y en espíritu, bautismo en espíritu, que se otorgará a «los santos», a «los perfectos», en los últimos tiempos. Ahora bien, la aparatosa eficiencia de este tercer bautismo sobre los Apóstoles en el día de Pentecostés no pudo menos de despertar la atención de los conocedores y simpatizantes de la doctrina bautismal de Qumran, preguntándose si, efectivamente, habían llegado ya los días de la visita del Señor con la consiguiente efusión del Espíritu Santo. Por lo mismo, no creemos aventurado decir que la doctrina bautismal de Qumran influyó más que la del Precursor sobre la primitiva liturgia bautismal cristiana. Por otra parte, las concepciones sobre el bautismo tienen íntima relación con las profecías escatológicas sobre la efusión de aguas vivas. Como veremos más tarde, existía en Qumran una predisposición a aceptar el mensaje cristiano por existir allí cierta simpatía hacia Cristo y su obra. También es muy probable que muchos sectarios ingresaran en la nueva comunidad escatológica adoptando su *Credo,* bautizándose en el nombre de Jesucristo, pero imponiendo en parte, al menos transitoriamente, a la primitiva iglesia judío-cristiana de Jerusalén su método de vida, sus instituciones, ritos, ceremonias y diversas modalidades litúrgicas. No queremos decir que la Iglesia aceptara ciegamente todo cuanto le ofrecía Qumran; los hechos demuestran más bien que hubo de parte de la autoridad eclesiástica una escrupulosa selección.

En el famoso sumario de Act. 2, 44, 44-47, se alude al régimen comunitario de la Iglesia judío-cristiana de Jerusalén: «Perseveraban en oír las enseñanzas de los Apóstoles, *en te koinonía,* en la fracción del pan y en la oración» (2, 42); «Y todos los que creían vivían unidos, teniendo todos sus bienes en común... Todos acordes acudían con asiduidad al

75. DANIELOU, J., *Théologie du Judéo-Christianisme.* Desclée, 1958, 369-370.

Templo, partían el pan en las casas y tomaban su alimento con alegría y sencillez de corazón, alabando a Dios en medio del general favor del pueblo» (2, 44-47). Unicamente nos fijaremos en dos de estos actos comunitarios, a saber, el banquete sagrado en común y la comunidad de bienes.

BANQUETE EN COMUN

Dicé el texto que los que se incorporaban al cristianismo *ἦσαν δὲ προσκαρτεροῦντες .. τῇ κλάσει τοῦ ἄρτου;* que *«πάντες δὲ οἱ πιστεύσαντες, καθ' ἡμέραν τε... κλῶντές τε κατ 'οἶκον ἄρτον, μετελάμβανον τροφῆς ἐν ἀγγαλλιάσει καὶ ἀφελότητι καεδίας».* ¿Qué tiene de común esta partición del pan con el banquete comunitario de Qumran?

Por dos veces se ocupan los documentos de Qumran del banquete de la comunidad, en 1QS, 6, 2-5; 1QSa, 2, 16-22. Se dice en la ***Regla de la Comunidad,*** llamada también ***Manual de Disciplina***: «He aquí las ordenaciones por las que se regirán en su exilio (*mgwryhm*) [76]; en dondequiera que uno se encuentre reunido con otro, el menor que escuche al mayor en lo que concierne al trabajo y al dinero (*melakhah, mamon*). Que en común (***hyhd***) coman, que en común oren (O: digan en común las bendiciones) y en común deliberen. Y en dondequiera se encuentren diez del consejo de la Comunidad (***hayyahad***) debe hallarse presente un sacerdote (literalmente: «Un sacerdote no debe alejarse de ellos»), y cada uno, según su rango (en la comunidad), estará sentado delante de él (es decir, del sacerdote que preside) y en el orden (*wkn*) en que ellos serán preguntados (*ysh 'lw*) [77], para su consejo en toda materia. Cuando preparen la mesa para comer o el mosto (*htyrws*) para beber, que el sacerdote en primer lugar extienda la mano para bendecir las primicias del pan y del vino (***hkwhn yslh ydw lrswnh lhbrk br' syth hlhm whtyrws***. El texto se repite por dictografía: «El sacerdote extenderá su mano para bendecir las primicias del pan y del vino» [78]. Y no se aleje del lugar donde se hallen diez hombres escrudiñando la Torah día y noche,continuamente».

Háblase en el texto citado de un *masqueh* reservado a los grandes (*rabbim*). Todo israelita que deseare entrar en el consejo de la comunidad será sometido a un examen por el inspector. Dado que se le admita en el consejo de la comunidad, no se acercará a la pureza de los grandes (***bthrth brbym***) hasta después de haber transcurrido un año completo.

---

76. WERNBERG-MOLLER, l. c., 101; «dans toutes leurs demeures d'éxil». VERMES, l. c., 145.
77. WERNBERG-MOLLER, l. c., 102; KUHN, K. G., *Repas cultuel essénien et cène chrétienne* (Colloque de Strasbourg), 78.
78. WERNBERG-MOLLER, l. c., 103; VERMES, l. c., 145.

Admitido en el noviciado, y al cabo del primer año del mismo, «serán consignadas sus riquezas y servicios en manos del inspector del trabajo en la comunidad. No participará en el banquete de los grandes antes de haber pasado un segundo año en medio de los hombres de la comunidad (1QS, 6, 17-21). En caso de defección, el culpable será castigado durante dos años, separándosele del *masqueh* de los grandes (7, 18-20). En el banquete toman parte diez comensales, presididos por un sacerdote, al cual incumbe la obligación de bendecir las primicias del pan y del vino. La construcción sintáctica del verbo *barak* induce a algunos a traducir: «Para que se bendiga a Dios en las primicias del pan y del vino» [79]. Esta bendición tiene lugar antes de la comida. El término *misqueh harrabim* es traducido por Milik por «bevanda dei molti», con plena correspondencia con la palabra *misteh,* o sea, banquete en que se bebe vino (I Sam. 25, 36; Is. 32, 6; Lev. 6, 3). En el texto mencionado no se habla de *yayin,* sino de *tiros,* mosto. Según Grintz [80], la palabra *tiros* designaba los licores dulces no fermentados, haciéndose hincapié en su sabor dulce. El vino dulce, según los rabinos, no se opone al voto de nazireato. «Encontramos en Actos 2, 13, una confirmación del uso del vino dulce en las reuniones litúrgicas de los primeros cristianos. A los Apóstoles, se les acusa de hallarse en estado de embriaguez: «gleukous memestomenoi eisin». Por hallarnos en un tiempo anterior a la vendimia, el término *gleukós* se toma en el sentido que los rabinos daban a la palabra *tirós,* vino dulce, y no en el sentido de mosto. Por esta interpretación rabínica, el apóstol Santiago, hermano del Señor y primer obispo de Jerusalén, pudo beber vino fermentado en las reuniones litúrgicas, a pesar de ser nazireo» [81].

¿Tenía este banquete un carácter sagrado? Parece que el que estaba en uso entre los esenios lo tenía. Según Flavio Josefo, precedía a este banquete un baño de purificación (*agneia*), de que no se habla en Qumran. Tenía lugar en una sala especial donde no podía penetrar ningún profano (*eis idion oíkema, syniasin, énza medeni ton eterodóxon epitétraptai parelzéin* [82]. En las excavaciones de Qumran ha aparecido una sala destinada a este banquete reservado exclusivamente a los grandes. El panadero entregaba a cada esenio un pan y el cocinero le entregaba un plato con un solo manjar. Terminada la comida, oraban de pie; todos, al principio y al fin daban gracias a Dios, dador de los alimentos que

79. A. DUPONT-SOMMER, *Nouveaux Aperçus sur les Manuscrits de la Mer Morte,* l. c., 134.
80. «Sinai», 16 (1952) 15; BETZ, O., *Le ministère Cultuel à Qumran,* 184.
81. MILIK, *Dix ans,* l. c.. 56.
82. BJ, 2, 129. «Leur réfectoire, d'après Joseph, a la sainteté d'un temple, des prêtres s'occupent de la distribution de la nourritoure... Josèphe marque nettement le caractère sacré de la pratique». CERFAUX, L., *Le baptême des esséniens,* «Recherches de Science Religieuse», 19 (1929) 249.

aseguran la vida. En Qumran la oración se hace antes de la comida. Se pregunta Kuhn si la bendición del sacerdote sobre el pan y el vino puede descomponerse en dos, una al principio y otra al final de la comida, en este sentido: 1) Bendición del pan = oración antes de la comida; 2) Bendición del vino = plegaria después de la comida. Pero esta hipótesis parece no poder sostenerse por el testimonio de 1QSa, 2, 16-22, en que también las dos bendiciones tienen lugar antes de la comida. Debe prestarse atención al notable paralelismo existente entre la celebración de la comida de que se habla en *Didaché*, 9, y la comida cultual según los textos de Qumran; en las dos partes se encuentran al principio la doble bendición del pan y del vino y de manera idéntica [83].

Una vez terminada la comida, los esenios, despojándose de sus vestidos especiales para la comida, como de vestidos sagrados (*ierai eszetes*), volvían a sus trabajos hasta la noche (Flavio Josefo, BJ, 2, 8, 5). Ninguna alusión en Qumran a una vestidura especial para el banquete de los grandes. La larga preparación que se exigía en Qumran para poder tomar parte en el banquete de los perfectos y la grave sanción de dos años de alejamiento en caso de transgredir algún precepto fundamental de la secta, junto con el misterio que envolvía esta comida celebrada en un lugar estrictamente reservado, prueba, a nuestro parecer, el aspecto cultual de la misma.

Según Bonsirven, los esenios comían los manjares preparados ritualmente por los sacerdotes. Estos, escribe, Derenbourg, se turnaban en el servicio del templo de Jerusalén, vivían separados de sus familias y comían en común. La dignidad de los comensales y la naturaleza particular de los alimentos que se servían, provenientes de las ofrendas, de los diezmos y de los sacrificios, daban a este banquete un carácter particularmente solemne e imponía un cuidado escrupuloso en lo referente a la pureza de las personas y de las cosas. Se lavaban antes de sentarse a la mesa; se bendecía el pan y el vino, por formar la harina y el vino parte de todos los sacrificios. Bendecíase también la mesa al terminar la comida convirtiendo de esta manera la mesa en un altar. Los días de sábado y de fiesta eran los más apropiados para estas *syssities* o comidas en común, y su santidad acentuaba la fisonomía de estas reuniones [84]. La comunidad de Qumran estaba compuesta en gran parte de sacerdotes.

---

83. KUHN, l. c., 67. «Les repas du soir des premiers chrétiens évoque, par certains aspects, le repas essénien. La narration du repas du soir dans la *Didaché* est specialement riche en renseignements». BETZ, O., *Le ministère cultuel à Qumran* (*La Secte de Qumran et les origines du christianisme*), 1959, 195.

84. BONSIRVEN, J., *Le judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ*, I. Paris, 1935, 60; DERENBOURG, J., *Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine d'après les autres sources rabbiniques*, I, Paris, 1867, 141-142; VERMES, G., *Les manuscrits du désert de Juda*, 56-57, que cita a los dos autores anteriores. Véase: DELCOR, M., *Le sacerdoce, le*

¿Influyó el *masqueh* de Qumran sobre la comida comunitaria de la Iglesia judío-cristiana de Jerusalén? La frase: «En la fracción del pan» (Act. 2, 46; 20, 7. 11; 27, 35; Lc. 24, 30. 35), tomada en sí misma, evoca un banquete judío, en donde el que preside pronuncia una bendición antes de partir el pan. Pero, en la terminología cristiana, la frase se refiere al rito eucarístico (I Cor. 10, 16; 11, 24). Es posible que estas reuniones fueran un eco lejano de los banquetes celebrados tanto por sociedades religiosas judías como paganas, que tenían por finalidad fomentar la unión, la confraternidad que debía existir entre los fieles que rendían culto a la misma divinidad. El banquete era como el signo externo de que los adoradores de una misma divinidad formaban una familia, con un solo corazón y una sola alma. A estos banquetes tomaban también parte los iniciados; aún más, eran ellos los preferidos para asistir a los mismos. El neófito que era admitido a la mesa santa era tenido como huésped de la comunidad, convirtiéndose en hermano entre los hermanos [85]. En los textos mencionados del libro de los Actos los bautizados eran admitidos en la fracción del pan. No se dice en el texto bíblico que estos ágapes fueran presididos por un sacerdote. La fracción del pan se hacía cotidianamente, no en el Templo, sino en «sus casas» e iba aneja a una verdadera comida. Nada se dice en cuanto a la bendición del pan y del vino. Los alimentos se tomaban «con alegría y simplicidad de corazón». Esta alegría era efecto de la conciencia de encontrarse a salvo de la perversidad de este siglo, por haber entrado por la conversión y el bautismo a formar parte de la comunidad escatológica, inaugurada por la venida del Espíritu Santo, que Cristo, en la última cena había prometido mandar.

Un teólogo protestante, K. H. Kuhn, que ha estudiado con detención el tema de las relaciones entre el banquete de Qumran y la cena cristiana, termina su estudio, diciendo: «La Cena, de carácter cristiano desde los orígenes, fue siempre *la comida del Señor,* es decir, del *Kyrios Jesus Christos,* y este elemento específicamente cristiano le distingue radicalmente de todos los banquetes cultuales del judaísmo contemporáneo... Cualquiera que sea la interpretación adoptada por la comunidad cristiana, es cierto que siempre la persona histórica de Jesús y la afirmación de salud vinculada a esta persona han tenido su lugar central en el banquete eucarístico. Ahora bien, en los textos de Qumran no se encuentran vestigios de salud vinculada a una persona [86].

lieux de culte, les rites et les fêtes dans les documents de Khirbet Qumran, «Revue d'histoire et de philosophie Religieuse», 144 (1953) 29-35; ELBOGEN, J., *Jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung,* Leipzig, 1913, 107-111.

85. DELCOR, l. c., 34.

86. *Repas cultuel essénien et cène chrétienne* (Coll. de Strasb.), 91. «Le christianisme a pu emprunter à l'essènisme ou à un courant analogue l'ordenance réligieuse du repas. Mais il y a versé un contenu sacramentel qu'il ne comportait pas, par la rélation établie

En la *Regla de la Congregación*, col. 2, 17-22, se describe un banquete comunitario que tendrá lugar al fin de los tiempos. Dice el texto: «Cuando se reúnan en la mesa común (*lswlhn yhd*) o para beber el vino (Kuhn: «al momento de beber el vino»), y que la mesa común (Kuhn: «Mesa de la Comunidad»), será preparada y mezclado el vino para la bebida, que nadie eche la mano sobre el pan y el vino antes del sacerdote; porque pertenece a él bendecir el primer bocado de pan y el vino, y tomar primero el pan. A continuación, el Mesías de Israel se servirá el pan, y en seguida, todos los miembros de la congregación reunida bendecirán (pronunciarán su bendición), cada uno según su dignidad. Según este ceremonial procederán, para cada comida en que se encuentren reunidos al menos diez hombres [87].

En el banquete escatológico de la *Regla de la Congregación*, el sacerdote tiene precedencia sobre el Mesías de Israel. Según el *Testamento de Leví* (arameo, 1, 2), «la realeza sacerdotal es más grande». La comunidad de Qumran era una asamblea preferentemente sacerdotal y tenía sumo interés en poner de relieve la superioridad del Mesías sacerdote sobre el Mesías de Israel. Esta precedencia del Mesías de Aarón en el banquete escatológico, ¿prueba el carácter cultual y sagrado del mismo? Es difícil dar una respuesta definitiva. Como en el texto de 1QS, 6, 2-5, también en este banquete se bendice el pan y el vino antes de la comida. A este banquete escatológico parece que sólo intervienen los perfectos, los que forman parte del Israel nuevo, o de la nueva alianza, inaugurada en los últimos tiempos.

---

par le Christ entre le pain et le vin et son corps et son sang». DANIELOU, J., *La communauté de Qumran et l'organisation de l'Eglise primitive*, «Revue d'histoire et de Philosophie Religieuse», 35 (1955) 107; J. M. OSTERREICHER, *The Community of Qumran*, «The Bridge», 2 (1956) 91-134. Para Kuhn, las comidas de hermandad de que se habla en Act. 2, 42; 2, 46, con el *klasis tou artou*, «haben... ihren Ursprung ganz allgemein in den Mahlzeiten mit dem historischen Jesus». *Uber den ursprünglisch. Sinn des Abendmahls*, «Evangelische Theologie», 10 (1950-1951), 49. En contra de las tesis de Kuhn, WILLI MARXSEN, *Der Ursprung des Abendmahls*, *Ibid.*, 12 (1952-1953) 293-303. Por su parte, O. CULLMANN (*The significance of the Qumran Texts for Research into the Beginning of Christianity*, «Journal of Biblical Literature», 74 (1955), 215, escribe: «The common meal of the Qumran Sect exhibits much similarity with the eucharistic feast of the first Christians. It has a purely sacral character, and only after a two year novitiate were new members permitted to participate». «Paul compare le repas du Seigneur à un sacrifice. C'est la "table du Seigneur" (I Cor., 10, 21), c'est —à— dire l'autel. Qui mange du sacrifice participe à l'autel (I Cor., 10, 16). On peut se rappeler que, dans la secte de Qumran, chaque repas avait également un caractère messianique et était célébré comme tel, comme si le Messie le présidait (1QSa, 11). Pour la secte, les deux Messies devaient encore venir. Le Christ, en revanche, est déjà venu une fois et il s'est livré pour beaucoup. Il s'est lui-même offert comme sacrifice à Dieu à notre place (Mc. 10, 45; 1 Cor. 10, 17; Eph. 5, 2). C'est pourquoi le repas annonce la mort du Christ (I Cor. 10, 26). Il a même plus que le message de la croix. Le repas signifie et réalise l'union à son corps et à son sang (I Cor. 10, 16). Il s'agit d'une vraie communion sacrificielle, qui a son prototype dans Ex. 24. Ceux dont les péchés ont été expiés par le sang de l'alliance, sont assis à la table du seigneur». BETZ, O., *Le ministère cultuel à Qumran*, l. c., 196.

87. *Qumran Cave*, I, 83-84.

La expresión «romper el pan», que aparece en el relato de la última Cena (Mt. 26, 26; Mc. 16, 22; Lc. 22, 19), en la multiplicación de los panes (Mt. 14, 19; Mc. 8, 6. 19), en la perícopa de los dos discípulos de Emmaús (Lc. 24, 35; y en Act. 2, 36. 46; 22, 35), no siempre va unida a la idea de *Eucaristía.* «Romper el pan» no equivale necesariamente a comer la cena del Señor» (I Cor. 11, 20-24). En la fracción del pan de Act. 2, 36. 46, no se trata exclusivamente de una comida ordinaria, de una cena de hermandad o confraternidad (*koinonía*), sino de una reunión por grupos, acaso de diez personas, como en Qumran, con una finalidad preferentemente religiosa, cultual, eucarística, creyendo que Cristo se encontraba espiritualmente en medio de ellos (Mt. 18, 20), y que el pan que partían significaba «koinonía tou sómatos Xristou» (I Cor. 16, 16). Teniendo en cuenta los elementos específicamente cristianos que caracterizaban a estos ágapes, no vemos inconveniente en decir que, en líneas generales, estos banquetes cristianos se inspiraron en las costumbres existentes en el judaísmo precristiano, siendo la influencia de Qumran acaso más directa, por proceder de allí gran parte de los que se sentaban en la mesa. Un banquete que existía antes entre los sectarios de Qumran es adoptado por el cristianismo naciente que le dió una significación más especial. La misma fe en Cristo, el bautismo recibido en su nombre, la comunión con el cuerpo de Cristo, la comunidad de destino en un próximo y risueño porvenir escatológico unían a los primeros cristianos tan estrechamente que se decía de ellos que tenían un solo corazón y una sola alma (Act. 4, 32). Esta misma idea de *koinonía* y comunión fraterna indujo a los particulares a poner sus bienes al servicio de la confraternidad.

COMUNIDAD DE BIENES

Como hemos dicho en páginas anteriores, la entrada en la Nueva Alianza era completamente facultativa; cada uno era libre de ingresar o no; quien rehuía hacerlo debía atenerse a las consecuencias. Los que decidían hacerlo eran llamados «los voluntarios», los «generosos» (*nedabim,* 1QS, 1, 7; 5, 6). Pero una vez efectuado el ingreso, los voluntarios debían aportar a la comunidad su saber, sus energías y sus bienes con el fin de purificar su saber con la verdad de los preceptos de Dios, de regular el empleo de sus facultades según la perfección de sus caminos y todas sus riquezas según el plan de su justicia (1QS, 1, 11-13). No se aceptaban los bienes del que desdeñaba entrar en la alianza de Dios (1QS, 3, 2), ni nadie debía hacer causa común con estas riquezas para no incurrir en culpabilidad (1QS, 5, 14. 18; 9, 8).

En cuanto al uso de las riquezas debe el menor obedecer al mayor

(1QS, 6, 2). Todo hijo de Israel que haya resuelto asociarse al consejo de la comunidad no participará de los bienes de la misma hasta después de transcurrido un año de prueba (1QS, 6, 17). Terminado el mismo, serán depositados sus bienes y posesiones en mano del inspector (*'l yd h 'ysh hmbqr*), entre las posesiones de los muchos (*'l ml 'kt hrbym*). El dinero será inscrito para su uso, pero no se gastará para las expensas de los grandes (1QS, 6, 19-22; CDC, 13, 11). Terminado el segundo año se le «inscribirá entre los hermanos en lo que se refiere a la ley, derecho, pureza y comunión de bienes» (1QS, 1, 25; 6, 22).

Cada uno debe cuidar de administrar los bienes de la comunidad y mirar por su conservación. Quien faltare en este punto «está obligado a la restitución completa, y si no le es posible restituir, será castigado sesenta días» (1QS, 7, 6-8). «El que después de diez años de permanencia en el consejo de la comunidad claudica en su espíritu, no volverá más a él, y los de la comunidad que se relacionaran con él en las purificaciones y bienes, seguirán la misma suerte» (1QS, 7, 24-25).

La entrega de los bienes a la comunidad por parte del postulante podía ser parcial. Existen textos en que se supone la posesión privada. Se dice en CDC, 11, 19, que estaba prohibido a todos «enviar al altar un holocausto, oblación, incienso o leña por conducto de una persona en estado de impureza, lo mismo que vender animales, grano, uva o vino a los gentiles» (12, 9-11).

Parece que en orden a la comunidad de bienes debe tenerse en cuenta la posición y categoría que ocupaba el individuo dentro de la gran iglesia de Qumran. La legislación tocante a los bienes, de que se habla en el *Manual de Disciplina,* se refiere a la que deben observar los que desean inscribirse en el consejo de la comunidad, o de los grandes. Cuando un novicio era admitido definitivamente, ponía todos sus bienes al servicio de la comunidad. No existe en todo el *Manual* un texto explícito que autorice al novicio que profesa, reservarse parte de los bienes. En el texto citado, 6, 6-8, se supone que el inscrito en el consejo de la comunidad no dispone de bienes para restituir, viéndose obligado entonces a cumplir el castigo de sesenta días. No podemos deducir nada cierto del texto mutilado del mismo *Manual,* 7, 24-24, traducido muy diversamente por los autores.

La legislación del *Documento de Damasco* no se refiere a la comunidad de los perfectos, sino a los simples agregados a la asamblea de Qumran, a los miembros que no forman parte de la comunidad de los grandes. Los prosélitos o candidatos retenían sus bienes, recibían el sueldo de su trabajo, podían comprar y enajenar a su voluntad(CDC, 16, 8). ¿Debían entregar ellos determinada cantidad para los gastos generales de la comunidad de Qumran?

En el *Documento de Damasco,* 14, 3 ss., se dan normas sobre la manera como debía emplear sus bienes la comunidad de los grandes. Una vez atendidas sus necesidades, «que den el salario de dos días por mes al superintendente y a los jueces. Deben dar de su hacienda a los huérfanos; con sus bienes fortalecerán las manos del pobre y del necesitado; ayudarán al anciano que se marchita, al hombre que está sin techo, al que ha caído prisionero de una nación extranjera, a la doncella que no tiene quien la rescate, a la virgen a la cual nadie ha mirado con fines matrimoniales» (CDC, 18, 4-5; 8, 17).

Al ingresar el novicio en la comunidad ponía sus bienes a disposición de la misma. Pero en la declaración de los mismos debía ser noble y veraz, no reservando nada para él, ni declarar más cantidad que la justa. «Si se hallare entre ellos (es decir, entre los perfectos), alguno que mintió conscientemente en materia de dinero, será separado de la purificación de los grandes por un año y castigado a tomar sólo la cuarta parte de su ración» (1QS, 6, 24-25). El pecado del mentiroso es considerado como una ofensa a las leyes de la comunidad y es castigado con la privación de tomar parte en las purificaciones de los grandes y con la reducción de la comida. Este alejamiento del baño de los perfectos no significa la reducción al estado de postulante, sino una pena saludable a la cual debía someterse el que no había dado pruebas efectivas de la sinceridad de su conversión. Ahora bien, estaba legislado que «todo hombre de entre los miembros de la comunidad, de la alianza de la santidad, que se apartare de uno sólo de los mandamientos..., no participaría de la purificación de los hombres santos..., hasta que sean purificadas sus acciones» (1QS, 8, 16-18). La pena era mucho menor si mentía por inadvertencia. El reducir la ración de la comida debía recordar a él la rectitud de intención y debía servir de escarmiento y de intimidación a los otros.

En la primitiva comunidad judío-cristiana de Jerusalén todos «los que habían creído de común acuerdo (*epí to autó*) tenían todas las cosas en común» (Act. 2, 44). En otro de los famosos sumarios (Act. 4, 32. 34-35), después de haber hecho resaltar que los creyentes tenían un solo corazón y una sola alma ,añade que «ninguno decía ser propia suya cosa alguna de las que poseía, sino que para ellos todo era común». Como resultado de esta comunidad de bienes, no había entre ellos ningún menesteroso; «pues cuantos había propietarios de campos o casas, vendiéndolo, traían el producto de lo vendido y lo ponían a los pies de los Apóstoles y se repartía, dando a cada cual según uno tenía necesidad». Como ejemplo de desprendimiento y generosidad se cita el caso de Bernabé (Act. 4, 36-37). A continuación refiere el texto el caso de Ananía y Safira, matrimonio que buscaba el favor de los Apóstoles, el agradecimiento de la comunidad de hermanos y, al mismo tiempo, su propio interés.

Por el contexto aparece que a nadie se imponía la obligación de que, al convertirse, pusiera sus bienes a disposición de la comunidad (Act. 5, 4). Ananías, uno de los que había creído, era libre de vender o retener su campo. Una vez enajenado éste, no estaba tampoco obligado a entregar su importe, íntegro o parcial, a los Apóstoles. Su pecado consistió en separar, en reservarse fraudulentamente parte del precio y entregar la otra a los Apóstoles, asegurándoles al mismo tiempo que entregaba la totalidad del importe de la venta.

Puesto que los tiempos mesiánicos habían empezado con la efusión del Espíritu de Verdad sobre los Apóstoles, revelándoles todos los secretos de Dios y de los profetas, de manera que nada podía ocultárseles, supo Pedro el engaño tramado por Ananías. Al entregarle parte del dinero díjole Pedro: «¿Cómo es que Satanás llenó tu corazón para que quisieres engañar al Espíritu Santo y te quedases con parte del precio del campo?» Según Schmitt [88], la locución ψεύσασθαί σε τὸ πνεῦμα τὸ Ἅγιον es, por su sesgo arcaico, uno de los elementos más singulares del vocabulario lucano. Esta expresión sólo tiene un paralelo sorprendente con los escritos de Qumran. Ella no solamente recuerda la doctrina dualista de los dos espíritus, del espíritu de verdad y del espíritu de iniquidad, de que se habla en 1QS, 3-4, 26), sino que debe ser considerada como mera variante ocasional de las fórmulas qumránicas (CDC, 7, 3-4; 5, 11): «profanar el espíritu santo» y «contaminar el espíritu de santidad».

Por la venida del Espíritu Santo debía ser exterminado el espíritu de iniquidad en aquellos que se arrepentían y se bautizaban en el nombre de Jesucristo para remisión de sus pecados (Act. 2, 40). Pero en Ananías y su mujer no hubo verdadero arrepentimiento; y a pesar de ello, pretendían ingresar en la comunidad mesiánica, engañando no sólo a los componentes de la misma sino también al Espíritu Santo. En Qumran el fraude consciente era sancionado con el aligeramiento de la cantidad alimenticia, reduciéndola a la cuarta parte, y con el alejamiento de la purificación de los grandes por espacio de un año. En los Actos se aplica la pena capital, exterminando a los dos pecadores. La gravedad de su culpa se explica en primer lugar, por haber simulado un arrepentimiento que no existía, y por la pretensión de unirse a la comunidad mesiánica para disfrutar de los frutos del Espíritu, subsistiendo en ellos el espíritu de iniquidad. Su caso es idéntico al del postulante que pretendía entrar fraudulentamente

88. *Les écrits du Nouveau Testament et les Textes de Qumran*, «Revue des Sciences Religieuses», 30 (1956) 278. «Le milieu judéo-chrétien visé dans le morceau des Actes ne pratique pas seulement la communauté de biens: d'après la notice, Act. 2, 42, qui annonce par certains côtés la section 4, 32-5, 11, et qui reproduit à n'en pas douter le vocabulaire apostolique traditionnel, il a dû la designer du terme *yahad* = koinonía, comme le groupement de le Mer Morte (1QS, 5, 14), SCHMITT, *Contribution à l'étude de la discipline penitentielle dans l'Eglise primitive* (Coll. de Strasbourg), 104-105.

en la comunidad de Qumran. De éste tal se dice: «Maldito sea quien, ingresando con los ídolos de su corazón, entra en esta alianza, pues, conservando en sí las ocasiones de pecado, se expone a apostatar de ella. Sin duda, al escuchar las palabras de esta alianza se creerá bendito en su corazón, diciéndose a sí mismo: Paz tendré, aunque siga en la perversidad de mi corazón. Perezca su espíritu sin remisión, tanto si está sediento como si está saciado. La ira de Dios y sus celosos juicios se enciendan contra él para eterno exterminio. Caigan sobre él todas las maldiciones de esta alianza, y que Dios le elija para la desventura y que le quite de en medio de todos los hijos de la luz por no haber seguido a Dios a causa de sus ídolos y ocasiones de pecado» (1QS, 2, 11-17). Entre los frutos del espíritu de iniquidad señala el *Manual de Disciplina* «el apetito desenfrenado... la impiedad y fraude, mentira y engaño... Pero este es el castigo: ...ruina eterna por la ira vehemente del Dios de las venganzas, temblor eterno, injurias sin fin y aniquilamiento ignominioso en el fuego de las regiones tenebrosas» (1QS, 4, 9-13).

Otro pecado de Ananías y Safira consistió en apropiarse parte del precio de venta del campo (vers. 3). Pero San Pedro, como hemos visto, dijo a Ananías que era libre de retener o vender su campo; que una vez vendido, podía disponer libremente de su precio (v. 4). En la primera parte del versículo tercero se le achaca el pecado de pretender engañar al Espíritu Santo; en la segunda se añade que, por instigación del mismo Satanás, trató también de sustraer una parte del precio del campo («kai nosfisaszai apo tes times xoriou»).

En Act. 2, 34, se dice que en la comunidad de los fieles no había menesterosos, y se da de ello la siguiente razón: «Cuantos había propietarios de campos o casas, vendiéndolo, traían el producto de lo vendido y lo ponían a los pies de los Apóstoles y se repartía, dando a cada cual según uno tenía necesidad» (2, 34-35). Este texto refiere la práctica general de los propietarios que vendían sus bienes y ponían su importe a disposición de los Apóstoles. ¿Estaban obligados a ello? Por la perícopa de Ananías y Safira no puede concluirse nada en concreto; unos textos, como vimos, parecen imponer la obligación de entregar el importe íntegramente a los Apóstoles, otros sugieren que ello era facultativo de cada uno.

La aparente contradicción se resuelve, o al menos se ilustra, por el ejemplo del régimen de bienes en Qumran. Los postulantes y novicios podían disponer libremente de sus bienes. Pero una vez superadas las pruebas del noviciado y admitidos al consejo de la comunidad, todos sus bienes debían ponerse a disposición de la misma.

Como en Qumran, también existían categorías entre los miembros de la primitiva comunidad judío-cristiana de Jerusalén. Había la masa de los «hermanos» (Act. 11, 1; 12, 17; 21, 17-18; Rom. 1, 13), de los postulantes

y prosélitos que podían disponer libremente de sus bienes. Otros, más perfectos, siguiendo el consejo de Cristo: «Si quieres ser perfecto, ve, vende cuanto tienes y dalo a los pobres» (Mt. 19, 21), enajenaban sus bienes y los ponían a disposición de la comunidad y bajo la administración de los Apóstoles. Para cumplir con este consejo y para poder gloriarse de pertenecer al número de los perfectos, era necesario desprenderse de los bienes en favor de la comunidad, sin reservarse nada para sí. Ananías no siguió el consejo de Cristo, dejándose vencer por el interés.

En los Actos 3, 22; 7, 37, se prueba que Jesús es el profeta prometido en Deut. 18, 15 y se dice, citando libremente el verso 19, que: «Quien no escuchará a este profeta será exterminado de en medio del pueblo». En los tiempos mesiánicos, que empezaron con la efusión del Espíritu, debía ser exterminada toda iniquidad (1QS, 4, 18-19). Dios quitará del mundo a todo el que menosprecie su palabra (1QS, 5, 19). Según Ez. 18, 4, 13, toda transgresión en el período escatológico será castigada con la muerte.

La existencia de categorías dentro de la comunidad cristiana de Jerusalén hállase sugerida por las palabras «oi neóteroi» (vers. 6) y «oi neaniskoi» (vers. 10). El significado de estas palabras se comprende a la luz de los textos de Qumran. En efecto, ¿no son acaso estos *neóteroi* los que se han incorporado últimamente, los menos adelantados, en oposición a los perfectos? La frase: «Que los más jóvenes obedezcan a los más ancianos» (I Petr. 5, 5), se encuentra repetidas veces en Qumran, en el sentido de que los de rango o categoría inferior obedezcan a los mayores, o perfectos. El joven (*neaniskos*) de que habla Mt. 19, 16-23, no llegó a la perfección porque no entregó sus bienes a los pobres. En Qumran, el tránsito del noviciado al estado de perfección coincide con el desasimiento de toda propiedad privada, entregándola a la comunidad que, en otros lugares (1QpHab, 2, 17; 12, 2), es llamada comunidad de los pobres. Aunque la dependencia de Mateo de la literatura qumránica no puede demostrarse claramente por la veneración que hacia la pobreza profesaban muchos círculos religiosos contemporáneos, sin embargo, no es imposible que el concepto de perfección que aparece en Mt. 19, 21, refleje el mismo clima espiritual que en el *Manual de la Disciplina* [89]. Este ejemplo sugiere la

89. DAVIES, W. D., l. c., 25-30. «Now it is noteworthy that in the DSS distinctions are drawn between the novitiates in the community and these who have actually profesed membership. The change from the novitiate to full profession coincided with the abandoning of all property, not to the poor, but to the community, which, in another sense, constituted the poor», l. c., 116. En cuanto a las diversas categorías entre los sectarios y los primeros cristianos, escribe SCHMITT: «Les appellations *oi neóteroi* et *oi neaniskoi* (5, 10, I Joh. 2, 13. 14)... semblent bien ne se comprendre adéquatement qu'à la lumière des textes esséniens. Au fait, les «moins anciens» ou, suivant une formule plus suggestive, "les mois avancés" ne seraient-ils pas en un sens un groupe communautaire d'une condition encore imparfaite qui, à l'instar sans doute des postulants et des novices dans la confrérie du *Khirbet* (1QS, 6, 16-21; CDC, 12, 17-18) devait se

existencia en la primitiva Iglesia de gente simplemente buena, que se limitaba a la observancia de los mandamientos, y de un otro sector, que había llegado a la perfección por haber vendido todo cuanto tenía y entregado su importe a los Apóstoles, a fin de que fueran socorridos los necesitados de la comunidad. En la misma sección de Act. 5, 1-10, podemos vislumbrar la existencia en la Iglesia de Jerusalén de un grupo comunitario menos perfecto que ejercía, a ejemplo de los postulantes y novicios de Qumran, aquellos trabajos que eran fuente de impureza legal, tal como dar sepultura a los muertos.

No es posible señalar en qué medida la comunidad de bienes en la Iglesia jerosolimitana se inspira en el régimen de vida comunitario de Qumran. Entre lo que se dice en Actos y la legislación de Qumran sobre los bienes existen analogías y discrepancias. Esto nos indica que fue Qumran una de las fuentes en que se inspiró el cristianismo primitivo; pero, por otra parte, las divergencias muestran que el cristianismo aceptaba los usos antiguos con un criterio crítico, rechazando elementos que no se ajustaban a su espíritu. Además, tenía el cristianismo jerosolimitano otras fuentes de información más fidedignas que las de Qumran. El régimen comunitario de bienes pudo inspirarse en parte en aquellos lugares viejotestamentarios en que se habla de una comunidad de vida y de bienes entre los profetas (I Reg. 18, 4; II Reg. 2, 3; 4, 38-41; 6, 1-7) y en aquellos en que se desarrollan los temas del exterminio del pecador (Lev. 7, 20-21) y de la intimidación (Deut. 13, 11). También pudo influir decididamente el consejo de Cristo de renunciar a los bienes en favor de los pobres. La bolsa común de Cristo y de los Apóstoles era un ejemplo digno de admirarse y de ser imitado, por la comunidad de sentimientos que esto significaba [90].

---

charger des travaux et plus exactement des oeuvres d'impureté rituelle, comme la sépulture, par exemple?». *Contribution*, l. c., 104. «Or is Peter's statement meant to imply that only entrance into the inner circle involved the giving up of possessions? In this case, Ananias and Sapphira were free to use their property and go back to private ownership up to the moment of their final vows; but now they have taken the vow fraudulently. It is noteworthy that the Manual of Discipline provides punishments for a member who lies about his wealth». JOHNSON, S. E., *The Dead Sea Manual of Discipline and the Jerusalem Church of Acts*, «Zeitschrift für altt. Wissenschaft», 66 (1954) 108. Véase además: J. MOLIN, *Die Söhne des Lichtes*, Munich, 1954, 211; PH-H. MENOUD, *La mort d'Ananias et de Sapphira* (Aux sources de la tradition chrétienne. Mélanges offerts à M. Goguel), Neuchatel et Paris, 1950, 146-154.

90. «Entre la pratique de l'Eglise de Jérusalem rapporté par les *Actes des Apôtres* (2, 44-45; 4, 32-35) et la mise en commun des ressources par les sectaires apparaît une ressemblance qu'on aurait tort de vouloir dissimuler. Mais qu'on ne voile pas non plus les détails qui font contraste. Dans les *Actes* il est question de la vente des biens immeubles (4, 34), sans doute pour suivre généreusement un conseil de Jésus et avec l'espoir un peu utópique d'éliminer la pauvreté et l'indigence. Chez les sectaires, il s'agit de ce que nous pourrions appeler un service social». COPPENS, J., *Les Documents du Désert de Juda et les origines du Christianisme* (Analecta Lov. Biblica et Orientalia, ser. 2, fasc. 41), 1953, 29. No parece que el monaquismo cristiano primitivo se inspirara directamente en las costumbres de los esenios para obligarse a seguir la vida común, como pretendió Eusebio (*Ecclesiasticae Historiae libri decem*, II, 17, PG 20, 175-178. En

QUMRAN Y EL NUEVO TESTAMENTO

Hemos estudiado algunos aspectos de la organización interna de Qumran relacionándolos con la organización de la comunidad judío-cristiana de Jerusalén en los primeros años de su existencia. Hemos renunciado intencionadamente a desarrollar todo el tema de las supuestas influencias de Qumran sobre el NT, ciñéndonos a la investigación de los siguientes puntos: Constitución interna de la comunidad de Qumran, su jerarquía, condiciones de ingreso (penitencia y abluciones), el bautismo en agua y en espíritu, bautismo del espíritu en los últimos tiempos, prácticas comunitarias en Qumran y en la primitiva Iglesia judío-cristiana (banquete y bienes en común).

A nuestro entender, algunos autores de los libros neotestamentarios conocieron la doctrina y organización de la secta, o a través de un contacto directo con los sectarios, o por el roce con personas simpatizantes con ellos. Entre los escritos de San Juan y Qumran, por ejemplo, existen afinidades verbales y doctrinales que no pueden explicarse satisfactoriamente, en su conjunto, alegando que se trata de puras coincidencias. ¿En qué medida San Juan Evangelista fue influenciado por la literatura qumránica y a través de qué circunstancia vino en su conocimiento? [91]. También

un tiempo, la Orden Carmelitana para probar su origen del profeta Elías, «contendebant se Rechabitarum et essenorum sucessorem esse». En el siglo XIII (1247), al querer adaptar la Regla de la Orden, algunos reformadores «praescriptionem abstinentiae a carne abolere volebant, eo quod esseni, a quibus descendere credebantur, a carne vescenda non erant prohibiti. Hodie vero Ordo Carmeli suam originem a propheta Elia tantum uti symbolicam retinet, dependentiam ab essenis non amplius admittens». BRISBOIS, G., *De momento Regulae Unionis Qumran ad originem vitae religiosae*, «Antonianum», 34 (1959) 25; BRANDSMA, T., *Carmes, Dictionnaire de Spiritualité*, 2, 167. Esto no impide que la comunidad cristiana primitiva, influída por el ejemplo de judíos conversos, estuviera imbuída «spiritu sic dicti monachismi hebraici». BRISBOIS, l. c., 26. A esto hace referencia San Jerónimo, al escribir: «Habet unumquodque propositum principes suos. Romani duces imitentur Camillos, Fabricios... Et ut ad nostra veniamus, Episcopi et Presbyteri habent in exemplum Apostolos et Apostolicos viros: quorum honorem possidentes, habere nitantur et meritum. Nos autem habemus propositi nostri principes, Paulos et Antonios, Iulianos, Hilariones, Macarios. *Et ut ad Scripturarum auctoritatem redeam, noster princeps Elias, noster Eliseus, nostri duces filii prophetarum, qui habitabant in agris et solitudinibus, et faciebant sibi tabernacula prope fluenta Iordanis». Epist.* 55 *ad Paulinum,* PL, 22, 583. BRISBOIS, l. c., 26.

91. SCHMITT, *Les écrits du Nouveau Testament et les textes de Qumran*, 282. Ha trato a fondo la cuestión BRAUN, F. M., *L'arrière-fond judaïque du quatrième Evangile et la Communauté de l'Alliance*, «Revue Biblique», 63 (1955 5-44; *L'arrière-fond du quatrième Evangile* (L'Evangile de Jean, Etudes et Problèmes), Desclée de Brouwer, ed. 1958, 179-196. «Les rouleaux de la Mer Morte nous ont appris qu'il faut comprendre *L'Evangile de Jean* dans la perspective de la prégnose juive», escribe QUISPEL, G., *Jean et la Gnose*, ibid., 208; MENOUD, PH. H., *Les études johanniques de Bultmann à Barret, ibid.*, 11-31, con la abundante bibliografía de este período (pp. 31-40; MOWRY, L., *The Dead Sea Scrolls and the Background of the Gospel of John*, «Biblical Archaeologist», 17 (1954) 78-79; LA SOR, W., *Amazing Dead Sea Scrolls and Cristian Faith.* Chicago, 1956; BROWN, R. E., *The Qumran Scrolls and the Johannine Gospel and Epistles*, «The Catholic Biblical Quarterly», 17 (1955) 403-419; 599-574; ALBRIGHT, W. F., *Recent Discoveries in Palestine and the Gospel of John. The Background of the New Testament*

se ha hablado con insistencia de la influencia de las doctrinas de Qumran sobre las epístolas de San Pablo [92]. Los evangelios sinópticos están menos influenciados, si exceptuamos Mt. 11, 25-27, aerolito, joaneo, dice Milik [93], que ha sido insertado en este lugar sin saber por qué. Según Schmitt, Mt. 18, 12-18, «es seguramente la pieza más qumrámica del Nuevo Testamento en materia disciplinar». También se deja sentir palpablemente el eco de Qumran en los primeros capítulos del libro de los Actos, principalmente en los famosos sumarios (2, 44-45; 4, 32-35; 5, 12-15) [94].

Que entre Qumran y el NT exista algún parentesco es lógico y muy comprensible. Muy cerca de los lugares evangélicos de Judea se encontraba la casa madre de los sectarios, y muchos de sus adeptos, simpatizantes y enemigos estaban esparcidos por Palestina. Las gentes de Qumran representaban el sector religioso judaico más perfecto y más próximo al ideal evangélico. Su finalidad primaria era mantener el culto de la *Torah* sin atenuaciones de ninguna clase y servir a Dios en espíritu y en verdad. En el Nuevo Testamento no se lee que Jesucristo, San Juan Bautista o los Apóstoles atacaran nunca a los esenios y les echaran en cara sus desviaciones religiosas, mientras se lanzan anatemas contra las restantes sectas judaicas de aquel tiempo [95]. No se puede decir que tanto Cristo como los Apóstoles, ignoraran la existencia de una comunidad en Qumran, su género de vida, costumbres y doctrina. Más bien cabe la sospecha de que

---

and his Eschatology (Festschrift, C. M. Dodd), 1956. Sobre la cuestión, véase GRYGLEWICZ, F., *Der Evangelist Johannes und die Sekte von Qumran* (Traducido del polaco por J. Madey), «Münchener Theologische Zeitscrift», 10 (1959) 226-228. El Padre Braun atenúa algo su posición avanzada acerca de las relaciones directas entre Qumran y San Juan, diciendo que las semejanzas verbales no significan idénticos puntos de vista. BRAUN, F. M., *Où en est l'étude du quatrième Evangile?*, «Ephemerides Theologicae Lovanienses», 32 (1956) 540-541.

92. Véase la bibliografía en ADLER, N., *Die Bedeutung der Qumran Texte für die neutestamentliche Wissenschaft*, «Münchener Theologische Zeitschrift», 6 (1955) 286-301; PLOEG, VAN DER, J., *Six années d'études sur les textes du Désert de Juda. Aperçu analytique et critique*, 1959, 11-84. Sobre la terminología de Qumran y paulina, véase R. E. MURPHY, *The Dead Sead Scrolls and the New Testament comparisons*, «The Catholic Biblical Quarterly», 18 (1956) 263-272; GROSSOUW, «Studia Catholica», 27 (1952) 4, dice que Pablo pudo conocer los escritos de los sectarios de Qumran durante su permanencia en Arabia y Damasco.

93. *Dix ans...*, 76; DAVIES, l. c. («The Harvard Theological Review), 113-139. El P. C. Spicq ve una alusión al Maestro de Justicia en Mt. 23, 10. Véase su trabajo: *Une allusion au Docteur de Justice dans Matthieu*, XXIII, 10, ?, «Revue Biblique», 66 (1959) 387-396.

94. *Les écrits du Nouveau Testament*, l. c., 272.

95. Ningún valor concede a este argumento el profesor Cerfaux, al escribir: «De ses rencontres avec les Esséniens, nous n'entendrons jamais rien. Supposer sous cette prétendue réserve une pudeur d'amour filial est pure hypothèse». *Influence de Qumran sur le Nouveau Testament* (*La secte de Qumran et les origines du christianisme*), 237. Escribe en cambio el Padre Spicq: «On s'étonne que le Nouveau Testament ne fasse aucune allusion explicite à cette secte, dont les manuscrits de Qumran ne nous révèlent qu'aujourd'hui l'importance. Mais ce silence n'est-il-pas un hommage à ces religieux épris d'un idéal de pureté, et de spiritualisation du culte et de la religión? Ce n'étaient point des adversaires, mais plutôt des alliés, auxquels pourrait s'appliquer l'axiome: Celui qui n'est pas contre nous (vous) est pour nous (vous) (Mc., IX, 40; Lc. IX, 50)». L. cit., 395, not. 1.

Cristo vió en ellos a ovejas descarriadas que iban en busca del Buen Pastor [96], a gentes piadosas y sencillas que esperaban los tiempos mesiánicos.

Es muy probable que Cristo tuviera contacto con los sectarios de Qumran. El lugar tradicional de las tentaciones se localiza en un paraje cercano al establecimiento central de Qumran. Al decir el texto evangélico que Jesús «fue llevado por el espíritu al desierto» (Mt. 4, 1; 1, 12; Lc. 4, 1), ¿alude acaso a la ida de Jesús al desierto por excelencia, es decir, a Qumran? Además, en el principio de su ministerio estuvo Jesucristo en la región del curso inferior del Jordán, en donde fue bautizado por Juan (Mt. 3, 13-17; Mc. 1, 9-11; Lc. 3, 21-22), y en donde se le juntaron los primeros discípulos (Jo. 1, 35-40). ¿Hubo un intento por parte de Cristo de invitar a los sectarios de Qumran a incorporarse al movimiento religioso que había iniciado? No lo sabemos. Mientras Juan bautizaba en Enón, cerca de Salim, Jesús había ido a Judea en donde moraba con sus discípulos y *bautizaba* (3, 22). Ahora bien, no lejos del lugar donde fue bautizado Cristo, a unos kilómetros al sur-oeste, se encontraba Qumran. Los sectarios no debían perder de vista a este gran profeta cuya figura se iba agrandando extraordinariamente, tanto por su doctrina, como por su género de vida y por su actitud frente al judaísmo oficial, al Templo de Jerusalén y al sacerdocio que le servía [97].

Se ha llamado la atención sobre la escasa influencia de Qumran sobre la predicación de Cristo. A pesar de todos los esfuerzos, no se ha llegado a establecer un paralelismo entre el Maestro de Justicia de Qumran y Cristo. Aquel es el reformador de una secta; un pecador que se convierte, que confiesa sus pecados, que se humilla delante de Dios, que evita el trato de los pecadores para no contaminarse, que predica el odio contra los que no pertenecen a la secta, que muere de muerte natural, etc. Entre el Maestro de Justicia y Cristo existe un abismo, como reconocen Dupont-Sommer, Allegro, etc. [98]. Ningún texto habla de la encarnación, del mesianismo, de la divinidad, de la crucifixión, y de la Parusía del Doctor de Justicia. Cristo es el Hijo de Dios, el Redentor, el Salvador del mundo, el Mesías prometido, títulos que jamás se aplica el Maestro de Justicia.

Es posible que Juan Bautista estuviera influenciado por Qumran, y de

96. «Sollten wir da nicht annehmen dürfen, dass er als der Gute Hirt auch nach diesem "verlorenen Schafen Israels" (Mt. 15, 15, 24; 18, 11; Lc. 15, 3-7; Joh. 10, 16), in Qumran gesucht hat?». METZINGER, l. c., 474.

97. SCHMITT, *Sacerdoce judaïque et hiérarchie écclésiale dans les premières communautés palestiniennes*, l. c., 251; CROATTO, J. S., *De messianismo qumranico*, «Verbum Domini», 35 (1957) 347.

98. «J'ai mis en relief que Jésus le Nazaréen était un autre personnage (diferente del Maestro de Justicia), un nouveau Prophète, un nouveau Messie... Ne oublions pas que un siècle sépare les deux personnages». DUPONT, *Nouveaux Apercus*, l. c., 207-209. En la página 208 señala las diferencias entre Cristo y el Maestro de Justicia. Una rectificación de ALLEGRO, en *Times*, 16 marzo, 1956, 11.

que en su juventud hubiera frecuentado su escuela. De él dice el Evangelio que «moraba en los desiertos hasta el día de su manifestación a Israel» (Lc. 1, 80). La vocación de Juan o su manifestación a Israel tuvo lugar en el desierto de Judá (Mt. 3, 1). Según Flavio Josefo, admitían los esenios niños y jóvenes para instruirlos e informarlos en sus costumbres [99]. San Juan Bautista se abstuvo de beber vino y toda bebida fermentada, como los esenios. Los padres de Juan eran de ascendencia sacerdotal. Se dice que Zacarías pertenecía al turno de Abías, a saber, a la octava clase sacerdotal, oriunda de Sadoc (Lc. 1, 5). Isabel era de la descendencia de Aarón. La aparición de Juan en el desierto, su predicación y bautismo se asemejan a la doctrina de los sectarios de Qumran. Se muestra severo con los fariseos y saduceos; les inculca la necesidad de la penitencia sincera. Esta severidad de Juan, ¿no da a entender que fustiga a las sectas opuestas al espíritu de Qumran? Juan anuncia como inminente el juicio del mundo, con la separación del grano y de la paja (Mt. 3, 12). Este juicio será llevado a término por uno al cual Juan no es digno de desatar la correa de sus zapatos (Mt. 3, 11). De la proximidad de este juicio se habla en Qumran, y se dice que consistirá en una efusión del Espíritu: «Entonces Dios, por su verdad, limpiará las obras de cada uno, para purificarle por el fuego».

¿Fue Juan un profeta perteneciente a la comunidad de Qumran? Pudo haber tenido contacto con ella en su juventud; es posible que fuera influenciado doctrinalmente, aunque no aparecen en su predicación vestigios del dualismo qumránico [100]. Es falso decir que, al aparecer en público, se presentara como un vocero de Qumran, un propagandista de su doctrina e instituciones. Al revés de Qumran, la misión de Juan tiene carácter universal; sale del desierto y va en busca de justos y pecadores, invitando a todos a entrar en el Reino de los cielos, que se aproximaba. No impone a los pecadores la obligación de observar estrictamente la ley de Moisés; solo exige la conversión, la penitencia y el bautismo. No tiende Juan a crear una nueva comunidad de carácter monacal, como la que existía en Qumran. Habla Juan de su bautismo en agua, al cual concede un carácter provisional, y del bautismo en agua y en espíritu que conferirá otro más fuerte que él. Probablemente, el bautismo de Juan se confería una sola vez. ¿Fue realmente un bautismo purificicador o disponía únicamente el corazón al arrepentimiento? El bautismo de Juan tenía algo especial desde el momento en que salía «Jerusalén y toda la Judea y toda la comarca del Jordán y eran bautizados por él en el río Jordán, confe-

---

99. BRONWLEE, W. H., *A comparison of the Convenanters of the Dead Sea Scrolls with Pre-Christian Jewish Sects*, «The Biblical Archaeologist», 13 (1950) 69-72.
100. MAXIMILIANO GARCIA CORDERO, *Los descubrimientos del Desierto de Judá y los orígenes del Cristianismo*, «Ciencia Tomista», 85 (1958) 98-101.

sando sus pecados» (Mt. 3, 516). Lo que atraía a la muchedumbre era, a parte del carácter universalista de su bautismo y de su predicación, la austeridad de su vida y su mensaje escatológico-mesiánico. Con su predicación abría Juan las puertas del nuevo reino mesiánico a todos los que se decidían a hacer frutos dignos de penitencia, no imponiendo un régimen de vida monástico a estilo de Qumran. Por todo lo dicho, no parece que deba buscarse en Juan Bautista el eslabón que une la secta de Qumran con el cristianismo. San Juan aparece más bien como un disidente de Qumran que como propagador de su credo y género de vida. Según Cullmann, es posible que Juan entrara en contacto con la secta de Qumran y que experimentara su influencia, fundando más tarde un movimiento independiente [101].

Como hemos insinuado antes, la influencia de Qumran es más visible en la predicación de los Apóstoles y en la organización de la primitiva Iglesia judío cristiana de Jerusalén que en las páginas del Evangelio. Ahora bien, Juan Bautista no influyó en la organización de la Iglesia primitiva; los discípulos y seguidores del Bautista formaban un grupo disidente al margen de la primera comunidad cristiana [102]. El anillo que une el cristianismo con Qumran debe buscarse en una *coincidencia providencial de la historia.*

Cuando apareció Jesucristo, la comunidad de Qumran llevaba más de un siglo de existencia. Durante este largo tiempo se operaron en el seno de la misma profundas transformaciones institucionales, que se reflejan en su literatura (1QS, CDC, 1QpHAb, etc.), y se franqueó la entrada, acaso inconscientemente y a efectos de su alejamiento del magisterio oficial del judaísmo, a ciertas doctrinas extrañas al judaísmo ortodoxo y emparentadas estrechamente con el helenismo (doctrinas neopitagóricas, hermetismo). Las incidencias político-religiosas de Palestina repercutían en Qumran de manera propicia o desfavorablemente, aumentando el número de sus adeptos o sembrando el descorazonamiento entre los mismos. Finalmente, tras muchos años de esperar en vano el advenimiento del triunfo de la verdad sobre la mentira, de la luz sobre las tinieblas, el desaliento se apoderó de muchos de sus adeptos (1QSpHAB, 7, 7-8, 10-14).

La vida de Qumran era dura y resultaba, por lo mismo, indispensable crear motivos de orden espiritual para mantener alta la moral de los sectarios. De ahí que se fomentara la creencia en el advenimiento del Maestro de Justicia, el famoso personaje que organizó a los sectarios, y cuyo recuerdo

---

101. «Nous savons que déjà du vivant Jésus il y a une secte de disciples de Jean Baptiste. Ce serait un erreur de croire que ses membres se soient tous rattachés à la communauté chrétienne après la mort de Jésus». CULLMANN, l. c., 64 (Colloque de Strasbourg.

102. CULLMANN, l. c., 66.

era capaz de mantener su fe en los destinos de la secta. «Dios salvará de la casa del juicio a los que observan la ley, a causa de sus trabajos y por su fe en el Maestro de Justicia (1QpHAB, 8, 2-3; 4QpPs 37, 32-33; 1QMich. 1, 5-7). En CDC, 12, 23 se dice: «Hasta que surja el Maestro de Justicia al fin de los días (*'ad 'amad yoreh hasedeq be 'aharit hayammim*). El advenimiento del Maestro de Justicia en los últimos días coincidirá con el triunfo sobre los impíos. Además, para los tiempos escatológicos se esperaba el advenimiento del profeta y de los dos Mesías, de Aarón y de Israel (1QS, 9, 11; CDC, 9, 10; 12, 23; 14, 20, 1). La esperanza en la venida de los dos Mesías, que no existía al principio de la secta, es atestiguada por otros documentos, tales como el *Testamento de los XII Patriarcas*, 1, 3-4; LQSa, 2, 11-12; 14, 20). En 4Q *Bendiciones Patriarcales* 1, 3-4, se habla del advenimiento del Mesías de Justicia del germen de David.

Estas esperanzas eran el dique que retardaba el desmoronamiento de Qumran. La aparición de Juan y la extraordinaria figura de Cristo debió impresionar hondamente a los solitarios de Qumran y a sus simpatizantes de Palestina. Los judíos de Jerusalén enviaron una embajada compuesta de sacerdotes y levitas, para preguntar a Juan si era Elías o el Profeta (Jo. 1, 19-22) [103]. Esta misma pregunta debían hacerse los monjes de Qumran. Más que los monjes, debían interesarse vivamente por Cristo los prosélitos de Qumran que no fueron capaces de superar los dos años de noviciado, los excomulgados de la comunidad, los apóstatas, los renegados, los descontentos, los que se habían cansado de esperar contra toda esperanza, etc. Todos ellos debían nutrir simpatías por Cristo, por su doctrina, y por su actuación frente al poder político y religioso. Acaso algunos de ellos fueron testigos de como el Espíritu Santo, en forma de paloma, se posó sobre Cristo, lo cual equivalía a consagrarlo como el verdadero Mesías prometido (Lc. 3, 21).

No fueron muchos los que en vida de Jesús se le juntaron incondicionalmente por dudar de la autenticidad de su misión. Una ola de desengaño se apoderó de todos en los días de la Pasión, pero el entusiasmo cundió

---

103. «On sait que Jean nie qu'il soit Elie, alors que les Synoptiques (Mt. 17, 12 et par.), identifient le Baptiste avec ce prophète. Il y a une antinomie que l'on peut essayer de résoudre... La solution est à chercher dans l'opposition du *Quatrième Evangile* au mouvement johannique et à la vénération dont les johanites (Act. 19, 1 ss.), entouraient le Baptiste. Le Quatrième Evangile ne laisse passer aucune occasion de montrer que le Baptiste était inférieur à Jésus n'était pas un Messie. Comme les johannites exaltaient le Baptiste comme Elie, comme par ailleurs certains courants juifs, maintenant dûment attestés par Qumran, saluaient *l'Elie redivivus* comme un Messie sacerdotal, Jean... entend nier qu'entendue de cette façon l'identification du Baptiste avec Elie soit recevable. Pour le quatrième Evangile il n'y eut qu'un Messie, Jésus de Nazareth. Aux yeux des chrétiens, Jésus unit en sa personne le *munus triplex* que la communauté de Qumran avait réparti en trois personnages: le Prophète, le Grand-Prêtre aaronide eschatologique et le Messie fils de David». VAN DER WOUDE, *Le Maître de Justice et les deux Messies*, 134.

al divulgarse la noticia de su resurrección y del advenimiento portentoso del Espíritu Santo. Estos dos hechos, y mayormente el segundo, fueron la confirmación definitiva de las esperanzas escatológicas de Qumran. Puede ser que los perfectos de Qumran, los dirigentes de la comunidad resistieran a creer, pero la turbamulta de adictos y simpatizantes, vieron en el cristianismo la confirmación de sus esperanzas y la sublimación de su doctrina. Por una parte vislumbraron en el hecho de la resurrección de Cristo el cumplimiento de la esperanza de Qumran en el Maestro de Justicia redivivo que debía inaugurar los últimos tiempos. Por otra parte, la efusión escatológica del Espíritu Santo, señalaba el advenimiento de los últimos tiempos con el consiguiente triunfo del nuevo Israel sobre la iniquidad.

El autor del libro de los Actos, pone de relieve la rápida expansión del cristianismo con la entrada en masa de gentes procedentes del judaísmo y del helenismo. De entre los judíos ortodoxos parece que los fariseos fueron los más tolerantes con la Iglesia naciente. Algunos de la secta entraron en la Iglesia y, en ocasiones, la defendieron contra los saduceos, adversarios acérrimos de la doctrina de la resurrección (Act. 4, 1-4; 5, 34; 23, 8-9; 26, 5-8). De ellos decía San Pablo que formaban el partido más riguroso de la religión judaica (Act. 26, 5). Fueron los fariseos convertidos los que trataron de uncir el cristianismo al judaísmo ortodoxo, con las modalidades farisaicas.

Pero es posible que el mayor contingente de conversiones procediera de grupos judíos más o menos emparentados o contagiados por el helenismo, tomando esta palabra en su sentido amplio e interpretándola a la luz de las corrientes doctrinales de Qumran. Del helenismo parecen provenir la mayor parte de los que abrazaron el cristianismo después de la predicación de San Pedro. En aquel día se agregaron «como unas tres mil almas» (Act. 2, 41). De estos conversos se dice que llevaban un género de vida que recuerda el de los sectarios de Qumran. En otra ocasión, a pesar de la oposición de los sacerdotes, de los magistrados del templo y de los saduceos, fueron unos cinco mil los varones que se convirtieron por la predicación de Pedro y Juan (Act. 4, 4). Los primeros cristianos tenían el convencimiento de que formaban la nueva comunidad mesiánica, inaugurada por el Espíritu Santo [104].

---

104. En la primitiva comunidad cristiana de Jerusalén «is the conviction that, under the domination of the Spirit, they form the new messianic community. It was through their «baptism by a Holy Spirit» (Act. 1, 5) (an experience which, they are well aware, could never be repeated in quite the same manner in the case of those who would later join their ranks) that they have become the Remnant foretold by OT prophecy, enjoying a privileged group-existence, set apart from the «wicked and perverse generation» (Act. 2, 40) of their former coreligionits who refuse to accept the Gospel. They constitute the *qahal* of «the saved», whose increment, through the administration

En Act. 6, 7, se dice que «se multiplicaba asombrosamente el número de los discípulos en Jerusalén, y gran número de sacerdotes se sometía a la fe». Estos sacerdotes no pertenecían ciertamente al alto clero de Jerusalén, de los cuales se dice que se oponían con todas sus fuerzas a la predicación de los Apóstoles (4, 1). Estos convertidos, de linaje sacerdotal [105], ¿procedían de Qumran? No se dice expresamente en el libro de los Actos. Y, sin embargo, en la organización de la Iglesia primitiva jerosolimitana se vislumbra una inconfundible huella de la vida de Qumran.

En Act. 6, 1, se supone la coexistencia de helenistas y judíos en la primitiva comunidad cristiana de Jerusalén. «Por estos días, como se multiplicase el número de discípulos, se produjo un murmullo de los helenistas (*hellenistón*) contra los hebreos, sobre que eran desatendidas sus viudas en el suministro cotidiano». ¿Quiénes son estos helenistas? La palabra deriva del verbo *hellenizein* que, según Cullmann, no significa «los que hablan griego», sino «los que viven a la manera de los griegos». Este era el sentido de la palabra «helenismo» en la historia de Palestina después de las conquistas de Alejandro Magno. Muchos judíos adoptaron la manera de vivir de los griegos, llamándoseles por lo mismo helenistas, mientras otros se aferraron a las costumbres judaicas. Según Cullmann los helenistas de que se habla en Actos, «debieron haber existido ya como grupo o haber formado parte de una agrupación en el interior del judaísmo. Debemos entonces preguntarnos si estamos frente a un grupo de antiguos judíos, diferentes del judaísmo oficial y representando tendencias más o menos esotéricas de proveniencia sincretista... Dado que este judaísmo presentaba rasgos sincretistas, conteniendo elementos de origen extranjero, se les acostumbró a llamar «helenistas». Debe admitirse que el grupo que los Actos llaman «helenistas», existía ya viviendo Cristo, ya que se trata de un grupo judío, que está presente desde el primer momento en que se constituyó la comunidad de Jerusalén» [106]. El hecho de que uno sólo de ellos, Nicolás, sea llamado prosélito, prueba que los otros no lo son. En Act. 11, 20, se dice que muchos de ellos eran de la diáspora, pero no era éste su elemento constitutivo y principal. No se emplea la palabra «hele-

of christian Baptism (Act. 2, 41), is the work of the risen Lord (Act. 2, 46). This consciusness of their vocation as the congregation of the new Israel of «the last times» led them very early to seek in «the Scripture» the inspiration and guidance in the government of the *Ekklesia* which would provide directives for its future destiny. The final sign of full acceptance by the christian community of the neophyte was the imparting of the Holy Spirit by the apostles». STANDLEY, D. M., *The conception of Salvation in Primitive Christian Preaching*, «The Catholic Biblical Quarterly», 18 (1956) 252.

105. «One interesting question may be raised concerning the priesthood of the covenant sect. CDC, 6, 1; referring to Ezek 44, 15, explains that «the priests» are «the repentant of Israel who went forth out of the land of Judah», while «the sons Zadok» are «the elect of Israel called by that name, who hold office in the end of the days». JOHNSON, l. c., 112.

106. CULLMANN, l. c., 63.

nistas» para designar a los personajes procedentes de la diáspora, por cuanto algunos personajes destacados procedentes de la misma, como San Pablo y San Bernabé, nunca reciben este apelativo. San Justino habla de la existencia de sectas judías en tiempos de Cristo, una de las cuales recibe el nombre de Helenos (*Ellenianón*) [107].

Un destacado helenista fue San Esteban, quien en su discurso proclama la decadencia de la Torah, del templo y del culto. Para San Esteban, «la tienda del testimonio» de los padres en el desierto, es superior a los edificios construídos por mano de los hombres. Se ha hecho notar que en la Biblia, la frase «hecha por mano de hombres», se aplica siempre a los ídolos (Lev. 26, 1, 30; Is. 2, 18; 10, 11; 16, 12; 19, 1; 21, 9; 30, 7; 46, 6) y tiene un sentido peyorativo. Por el hecho de relacionar el templo «hecho por mano de hombres» con el becerro de oro que los israelitas habían modelado con sus manos (Act. 7, 41), los asimila, según Isaías (Act. 6, 40 = Is. 61, 1-2) a una forma de culto superada. Del discurso de San Esteban se deduce que para él la Iglesia es la heredera de la asamblea (*ekklesía*) solemne del pueblo escogido en el desierto [108]. Esteban, como los otros helenistas, se oponía al culto en el templo tal como lo entendía el sacerdocio oficial. Los de Qumran esperaban que en el futuro se restablecería el verdadero culto que ellos oficiarían como representantes del sacerdocio verdadero, en el templo de Jerusalén.

Por su oposición al templo sufre Esteban el martirio y los helenistas se ve constreñidos a huir de Jerusalén perseguidos por los judíos, refugiándose en Samaria donde existía asimismo la oposición al culto del templo. Ahora bien, esta actitud de recelo hacia el templo de Jerusalén nos recuerda la de los sectarios del Mar Muerto que se separaron de sus connacionales y se unieron a Dios cuando Israel profanó el santuario (CDC, 20, 23; 5, 6; 4, 18). En los últimos días, Sadoc y sus descendientes de Qumran se harán cargo de las funciones sacerdotales en el Templo (Ez. 44, 15-16; CDC, 3, 21-4, 2).

No pueden aducirse razones apodícticas para la identificación de los

---

107. *Dial.*, 80, 4. «Or l'absence des esséniens dans cette liste amène à se demander si ce n'est pas eux que désigne le terme Helléniens. On est tenté d'autre part de rapprocher ces Helléniens des Hellénistes des *Actes*. Ceci constitue un premier argument pour voir en ceux-ci des esséniens». DANIELOU, *Les manuscrita de la Mer Morte et les origines du christianisme*, Paris, 1957, 109. En Act. 9, 29; 11, 20, existe una lección variante que habla de *Hellenas*. «Pourquoi appelait-on *hellénistes* ce group juif de la communauté primitive? Nous avons vu que cetté désignation ne se rapporte pas à leur langue, mais à leur façon de vivre. Bien que je reconnaisse que cette appelation pose un problème que mon hypothèse ne résout pas entierèment, la difficulté paraît moins grande, lorsqu'on tient compte du fait mentionné plus haut qu'il n'était pas possible de trouver un autre nom à tous ceux d'entre les juifs qui n'appartenaient pas au judaïme officiel. Les noms de «gnostique» ou de «syncrétiste» n'éxistaient pas et n'auraient pas côuvert toutes ces tendances». CULLMANN, *Secte de Qumran, Hellénistes des Actes et Quatrième Evangile* (Colloque de Strasburg), Paris, 1957, 73.

108. JOHNSON, l. c., 113; KLIJN, A. F. J., *Stephen's Speech-Act* VII, 2-53, «New Tes-

hellenistai del libro de los *Actos* con los sectarios de Qumran; sin embargo, existen indicios de que con el nombre de helenistas se quieren indicar principalmente los sectarios del Mar Muerto que entraron en masa en el cristianismo. Al incorporarse a él trajeron consigo prácticas y costumbres, instituciones y elementos disciplinares [109] que, por armonizarse con la doctrina de Cristo, aceptaron los Apóstoles, dándoles un significado más espiritual y cristiano. Como ejemplos, pueden aducirse los ágapes en común, la oración en común [110], parenesis prebautismal [111], la jerarquía, etc.

CONCLUSION

De lo que hemos expuesto podemos concluir que los convertidos de Qumran vieron en el cristianismo naciente el cumplimiento y realización de sus esperanzas mesiánicas y escatológicas. Con la efusión aparatosa del Espíritu Santo seguida de milagros empezaba la Era del Nuevo Israel. Para formar parte del mismo era necesaria la conversión perfecta, confesar que Jesús era el Mesías prometido y ser bautizados en su nombre. Una vez reconocieron ellos en Jesús al Mesías, cesaba el magisterio del Maestro de Justicia. Hasta entonces los de Qumran habíanse regido por la enseñanza auténtica, recibida por revelación, del Maestro de Justicia, «Doctor único hasta el advenimiento del Mesías de Aarón y de Israel» (CDC, 20, 1)»; «el que anuncia la buena nueva en los tiempos de tu bondad, evangelizando a los humildes» (1QS, 18, 14). Ahora su magisterio ha tocado a su fin, suplantado por otro Maestro que reclama la exclusiva: «Mas vosotros no os hagáis llamar Rabí, porque uno es vuestro Maestro (o didáskalos). Ni hagáis que os llamen preceptores, porque vuestro preceptor (καθηγητής) es uno, Cristo» (Mt. 23, 9-10). Ante el Mesías y su doctrina perdían su importancia las enseñanzas de los que se llamaban doctores. De ahí que a una objeción que se le hizo a Cristo acerca de la autoridad del Doctor de Justicia = Moreh sedeq =καθηγητής, del Maskil (1QS, 3, 13; 1QH, 10, 4-9; 12, 11), y otros kerigmáticos, responde Cristo

taments Studies», 4 (1957) 25-31. «This shows that whatever these Hellenists may be (Greek-speaking or with a Greek way of living), it is quite possible for them to have been related to the Dead Sea Convenanters», l. c., 31; *La Bible de Jérusalem*, Comentario a 7, 38.

109. SCMITT ,«La communauté de Qumran et les premières églises judéó-chrétiennes offrent de larges ressemblances, voire des affinités réelles dans le domaine des pratiques pénitentielles». *La discipline penitentielle* (Coll. Strasbourg), 109.

110. JUNGMANN, J. A.. *Altchristliche Gebetsordnung im Lichte des Regelbuches von En Fescha*, «Zeitschrift für Katholische Theologie», 75 (1953) 215-219.

111. DANIELOU, *Théologie du Judéo-Christianisme*, l. c., 360 ss.

de manera tajante: Vuestro guía e intérprete de la Escritura es uno, Cristo [112]. En adelante, Dios, su Cristo y el Espíritu Santo enseñarán a los creyentes congregados en una Iglesia por el ministerio de los Apóstoles: «Id y enseñad a todas las gentes..., enseñándoles a guardar todas cuantas cosas os ordené» (Mt. 28, 19-20); «El que a vosotros oye, a mí me oye» (Lc. 10, 16).

La Iglesia acogió a los conversos, imponiéndoles *su Credo*. No hubo de parte del cristianismo ningún compromiso o pacto doctrinal. A los que entraban en la Nueva Alianza, los Apóstoles les señalaban qué tenían que hacer (Act. 2, 37). «Y (ellos) perseveraban asiduamente en la doctrina de los Apóstoles» (Act. 2, 42), que les explicaban las Escrituras a la luz del misterio cristiano.

Por otra parte, hallándose en período de organización, la Iglesia primitiva mostróse más propicia a aceptar, sin que mediara compromiso alguno, las prácticas jurídicas, litúrgicas y disciplinares de Qumran, a las que daba, sin embargo, una significación más elevada y más conforme con el Credo de la Iglesia [113]. Según nuestro humilde parecer, existen analogías entre la organización de Qumran y la de la Iglesia primitiva de Jerusalén. Aún más, creemos que ésta *utilizó* piedras y materiales del destartalado reducto de Qumran para la construcción del gran edificio nuevo del cual la piedra angular era Cristo Jesús (Eph. 2, 20). De ahí que sea relativamente fácil encontrar en la organización de la Iglesia primitiva jerosolimitana elementos *importados* de Qumran, que, arrancados y desplazados de su contexto original, ocupan en el nuevo edificio un lugar dis-

---

112. «Si l'on se souvient que les exilés de Damas et les Qumraniens désignent le prophète et l'interprète des oracles divins par le terme *Mashiah*..., on pourra penser que les auditeurs de Jésus ont compris l'injonction: *Vous n'avez qu'un leader*, le (vrai) Messie, comme s'opposant à l'autorité doctrinale et au prestige des Esséniens, du Docteur de Justice et des exégètes inspirés, dont l'influence était si considerable sur les âmes les plus hautes cherchant «la sagesse de vie» (1QS, 2, 3). Jésus se présente comme le seul interprète autorisé du sens de l'Ecriture, de la volonté de Dieu exprimée dans la Loi, de l'esprit de la nouvelle et éternelle Alliance. Il est l'unique Docteur auquel ses disciples doivent faire confiance, le seul guide qui les conduira à Dieu καθηγητῆς εἰς SPICQ, l. c., 394-395. Hace notar el mencionado exégeta que Fr. Delitzsch traduce *kazegetés* por *moreh*, lo que hacen también A. H. McNeile y L. Saggin (*Magister vester unus est, Christus*, «Verbum Domini», 1952, 211-213. El término griego tiene el sentido de guía espiritual, director de conciencia, educador, pastor, cargos que se atribuyen al Maestro de Justicia (CDC, 1, 11; 1QH, 2, 13; 7, 6).

113. Refractario se muestra Cerfaux en la cuestión de las relaciones entre Qumran y el Nuevo Testamento. Escribe sin embargo: «Une hypothèse-très provisoire-rendrait compte de ce phénomène. Au début, le christianisme fut un mouvement si puissant et si original qu'il créa des formes et des expressions, sans rien emprunter à quinconque. Tel était le cas du Christ. Plus tard, la communauté, judéo-chrétienne de Jérusalem entra dans un période de stagnation, pendant laquelle purent se produire, grâce, à certaines relations, quelques contacts littéraires. Judéo-chrétiens et moines de Qumran étaient les uns et les autres des non-conformistes». *L'influence de Qumran sur le Nouveau Testament* (*La secte de Qumran et les origines du Christianisme*), 242. No nos parece que pueda aceptarse semejante hipótesis.

tinto, secundario, por diferir esencialmente el alma que animaba a ambas comunidades, qumránica y cristiana.

Puede admitirse que Qumran ha contribuído a facilitar la misión y el desarrollo del cristianismo [114], prestándole materiales de su organización centenaria, no consiguiendo inocularle su credo, su espíritu y características peculiares. Al contrario, fue el cristianismo, fue Cristo el que ratificó, desarrolló, corrigió o condenó el credo de Qumran, imponiéndose incondicionalmente a sus conversos la obligación de aceptar el mensaje cristiano.

La hora de la agonía de Qumran había sonado, porque sus jefes y adeptos no conocieron «los tiempos y momentos que el Padre había fijado» (Act. 1, 7). En este punto falló estrepitosamente el magisterio del Maestro de Justicia, del Maskil y otros. Mientras en Qumran seguían esperando y replegándose sobre sí mismos, con ideales cenobíticos, monacales, el cristianismo abría de par en par las puertas del reino a justos y pecadores, judíos y gentiles. El Mesías que había llegado, «era luz para iluminación de los gentiles y gloria de su pueblo Israel» (Lc. 2, 32). Cristo, en contra del espíritu de Qumran, manda a sus Apóstoles por el mundo, a la conquista de nuevos discípulos [115], a quienes debían bautizar en el nombre del padre, del Hijo y del Espíritu Santo (Mt. 28, 19), forzando a todos a entrar en el banquete mesiánico que El había preparado.

Cristo fundó *su ekklesía* (Mt. 16, 18), a la cual se invitó también a entrar a los que habían pertenecido a la de Qumran. Muchos de ellos escucharon la llamada del «Señor, Dios nuestro. Cada día el Señor iba incorporando a los que habían de ser salvos» (Act. 2, 39. 47). Para salvarse

---

114. Cree Coppens que la comunidad del Mar Muerto, con sus puntos de vista doctrinales, había popularizado un número de verdades doctrinales preparando con ello el camino al cristianismo. Admite como probable que los sectarios se convirtieron y que llevaron a la Iglesia algunas costumbres, tales como la comunidad de bienes. Pero todos son elementos secundarios. En frente de Qumran «se dresse une religion neuve et dynamique où la présence et l'expérience de l'Esprit manifestent une vitalité unique. Même quand cette religion emprunte des expressions et formules à son milieu, un sens largement nouveau pénètre la vielle terminologie... Si les premiers chrétiens ont repris aux sectaires quelques tuyoux d'orgue, le souffle qui passe désormais à travers ceuxci est celui de l'Esprit vivificateur, de l'Esprit Saint, de l'esprit de Jésus, celui qui scrute tout». COPPENS, *Les documents du désert de Juda et les origines du christianisme* (Anal. Lov...), 39. R. DE VAUX admite entre Qumran y el NT analogías, pero «il est dificile de prouver qu'il y a eu des emprunts. Qu'il y ait eu une parenté, cela est certain, mais il est exclu qu'il y ait eu úne filiation, c'est-à-dire que l'Eglise primitive soit la suite, l'héritière de Qumran». *Les Manuscrits de la Mer Morte,* «La Table Ronde», 107 (1956) 83. En el mismo sentido FR. MOORE CROSS, *The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies* (The Haskell Lectures, 1956-1957) New York, 1958, en el *Postscript.*

115. «The *World Mission* was to be the distinguishing mark between the Jewish sects which were to live and die in the desert, and the disciples of Jesus who were to go to all nations, preaching the way to life». B. HJERL HAUSEN, *Did Christ know the Qumran Sect? Jesus and the Messiah of the Desert. An observation based on Math.* 24, 26-28, «Revue de Qumran», 1 (1959) 508. Véase también PH. SEIDENSTICKER, *Die Geminschaftsform der religiösen Gruppen des Spätsjudentums und der Urkirche,* «Studii Biblici Franciscani Liber Annus», 9 (1958-1959) 94-198 (180).

«de esta generación perversa» (Act. 2, 40), era necesario abandonar la iglesia de Qumran y entrar en la que fundó Cristo. Fuera de El «en ningún otro hay salud, puesto que no existe debajo del cielo otro nombre, dado a los hombres, por el cual podamos ser salvos» (Act. 4, 12). Se cumplió lo que había dicho Moisés (Mt. 18, 15-19; Lev. 23, 29): «Un profeta os suscitará el Señor vuestro Dios de entre vuestros hermanos, tal como yo: a él escucharéis en todas cuantas cosas os hablare. Y será así que toda alma que no escuchare a este tal profeta, será exterminada del pueblo» (Act. 3, 22-23). Este profeta, según San Pedro, es Cristo.